د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الانهيار (٢)

العلوم - الآداب - الفنون







سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

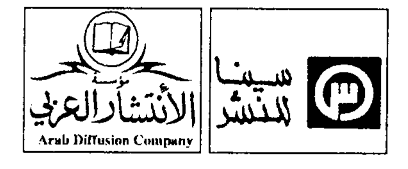
سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الانهيار (٢)

العلوم ـ الآداب ـ الفنون

تأليف:

د. محمود إسماعيل



سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الانهيار(٢)

العلوم - الآداب - الفنون

تأليف:

د. محمود إسماعيل





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@hotmail.com
P.o. box: 113/5752 - Beirut

First Published in 2000

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

المحتويات

مقدمة

يقدم هذا السفر رؤية عامة للفكر الإسلامي في طور أفوله وانهياره منذ منتصف القرن الخامس الهجري. وهي عبارة عن أحكام ومقولات أسفر البحث عنها بعد دراسة كل جانب من جوانب الفكر دراسة تشريحية تفكيكية، ثم استقراء المعالم الأساسية للظاهرة الفكرية عبر الزمان والمكان؛ بهدف تبيان القواسم المشتركة واستخلاص التخريجات العامة وصياغتها صياغة تنظيرية في صورة أحكام ومقولات.

وقد أثبت الرصد الأمين للخلفية السوسيو ـ تاريخية للعصر ـ في المجلد الأول من الجزء الثالث ـ إتساق هذه الأحكام والمقولات مع معطيات الواقع الإقتصادي ـ الاجتماعي ـ السياسي بصورة تدعو إلى الدهشة. وإذا كان لذلك من دلالة؛ فهي صحة المنهج وصدق الرؤية. إذ بفضلهما أمكن الإمساك بمجموعة «الآليات» الحاكمة لصياغة الظواهر الفكرية؛ وذلك على الرغم من صعوبة استقراء كينونتها وصيرورتها خلال مدار زماني طويل يمتد إلى قرابة خمسة قرون من الزمان، وخلال إطار مكاني متسع يمتد ليشمل العالم الإسلامي برمته.

لقد عالجنا جوانب الموضوع على النحو التالي:

أولاً: تقديم مدخل نظري يتناول توقيت الانهيار وأسبابه ومظاهره، مناقشين آراء الدارسين السابقين في هذا الصدد، ومصححين لكثير منها في ضوء أحكام المؤرخين والمفكرين القدامى، فضلاً عن الاحتكام إلى المعطيات السوسيو ـ تاريخية باعتبارها العامل الحاسم في تقرير الصواب وتمييزه عن الخطأ.

ثانياً: تقديم خريطة معلمية للمذاهب والفرق الدينية توضح مواطنها وما لحق بكل مذهب من تحول أو ما ظل ثابتاً بحكم طبيعة النمط السائد في الانتاج؛ وهو نمط اقطاعي انكفائي تجزيئي منغلق يكرّس الثوابت ويقاوم التحولات. وننوّه بأن العامل الحاسم في تقرير البنى الفكرية للمذاهب والفرق، كان الواقع السوسيو ـ تاريخي في المحل الأول بما يؤكد «تسييس» الدين؛ ومن ثم توضيح تأثيره السلبي على حركة الفكر سواء أكان عقلياً أم نقلياً.

ثالثاً: دراسة ما طرأ على العلوم العقلية والنقلية من تطورات سلبية منها «أدلجتها» لخدمة أغراض سياسية في المحل الأول، وما ترتب على ذلك من مصادرات دينية أفضت إلى تراجع سمات ومقومات الإبداع والتجديد والابتكار، وتكريس التقليد والجمود والانغلاق.

رابعاً: تتبع تلك الأحكام والاستخلاصات والمقولات في علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة ونقد، كذا في الابداع الأدبي شعراً و نثراً؛ بهدف الوقوف على أسباب التراجع ومعرفة «الآليات» المفضية إليه، وتفسير ذلك كله تفسيراً سوسيو ـ تاريخي.

خامساً: دراسة العمارة والفنون الإسلامية باعتبارها جزءاً من البنية الثقافية العامة التي هي بدورها من صياغة الواقع التاريخي؛ بهدف الكشف عن الدلالات الفكرية لأنماط العمارة والفنون، كذا الوقوف على العوامل المؤثرة في صياغة هذه الأنماط؛ سواء أكانت سياسية أو دينية أو عسكرية وتأطيرها في النهاية تأطيراً طبقياً بالدرجة الأولى.

وإذ لم نعرض لدراسة الفكر الفلسفي والصوفي والفكر التاريخي في هذا السفر؛ فإننا سنتناولهما في السفرين التاليين؛ بما يتيح المزيد من الدرس والبحث المعمّق والمناسب لأهمية كل منهما.

والله الموفق

محمود اسماعيل

المنصورة ١٩٩٩/٧/٢٧

مدخل نظري

يستهدف هذا المدخل تبيان توقيت طور انهيار الفكر الإسلامي بالوقوف على آراء الدراسين في هذا الصدد ومناقشتها؛ لإثبات مدى المرحلة المفصلية التي انتقل الفكر خلالها من الازدهار إلى النكوص. ثم يعرض لظاهرة النكوص تلك في سائر أرجاء «دار الإسلام»؛ موضحاً الآليات الحاكمة لتجلياتها ومظاهرها، كاشفاً عن بعض الخصوصيات في بعض الأقاليم وخلال فترات زمنية بعينها شهد فيها الفكر نوعاً من الازدهار النسبي، معللاً ذلك ومفسراً، ومبيناً أن تلك الومضات العابرة لا تجب القاعدة العامة؛ وهي دخول الفكر الإسلامي طور الانهيار والانحطاط.

كما يعرض هذا المدخل لرؤى الدارسين ـ على اختلاف هوياتهم ـ في تفسير أسباب الانهيار وتعليل ظواهره، ومناقشة تلك التفسيرات والتأويلات في ضوء ما أنجزناه في المجلد الأول من هذا الجزء؛ والذي يتعلق بالخلفية السوسيو ـ تاريخية لطور الانهيار.

كما يتضمن هذا المدخل ـ أخيراً ـ عرضاً نقدياً للمناهج المختلفة التي اتبعها الدارسون السابقون، بهدف الوقوف على أنجع السبل نحو تناول الموضوع.

لقد أسفر استقراء آراء الدارسين بصدد توقيت طور انهيار الفكر الإسلامي عن اجماع بأن منتصف القرن الخامس الهجري يشكل علامة واضحة ومنحنى تحوّل عميق في صيرورة الفكر دخل بعدها مرحلة الانحطاط. وإن وجد بعض الدارسين الذين تحفظوا على هذا التاريخ فأرجأوه إلى أوائل القرن السادس؛ كما تحفظ أحدهم أيضاً على إجماع الدارسين على اعتبار العصر طوراً لانحطاط الفكر الإسلامي؛ وهو ما سنناقشه بعد في موضعه. ومنهم أيضاً من بكر بتوقيت مرحلة الانهيار؛ فأرجعها إلى الوراء نصف قرن. وإذا كان لذلك من مغزى؛ فعندنا أن هذا الاختلاف أصلاً غير ذات موضوع؛ إذ لا يمكن القطع بتاريخ محدد يتحول فيه الفكر بين عشية وضحاها من مرحلة إلى أخرى مناقضة لها على طول الخط.

لقد بدت إرهاصات هذا الانهيار من زمن أبي حيّان التوحيدي؛ حيث قال: «... كأن أوطان المعرفة قد خلت من سكانها... أين العقول الصاحية، أين الأذهان المتوافية، أين الألسن الفصيحة، أين الخوض في

استبانة المعارف»[١]. لا يعني قول التوحيدي هذا أن عهده كان عصر انهيار؛ إذ نعلم أنه شهد أوج ازدهار الفكر الإسلامي، كما أثبتنا في الجزء السابق من المشروع. لكنه الحس الاستشرافي عند التوحيدي الذي استكشف إرهاصات النكوص قبل أن تسود بعد قرابة نصف قرن من الزمان.

ولعل هذه السيادة كانت من وراء الإجماع على أنها وقعت منذ منتصف القرن الخامس الهجري وترسّخت بعد نصف قرن لتستمر حتى مشارف العصر الحديث. وغني عن القول أن تلك الظاهرة عمّت سائر المعارف في سائر أقاليم «دار الإسلام» شرقاً وغرباً. فها هو أحد علماء الأندلس يندب ما جرى آنذاك من تدهور وانحطاط؛ حين خاطب صديقاً له بقوله: «... فاندب العلم وأهله، وارثه وحامليه، وابك رسومه، وحيّ طلوله، وسلم عليه تسليم الوداع»[٢]. ومن المغرب كتب آخر: «ماتت العلوم، واستمرت القرون على موت العلم وظهور الجهل»[٣]. وهو ما أكدته شهادة ابن خلدون[٤] في القرن التاسع الهجري حين قال: «إعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمران وتناقص الدول فيه». ويسحب حكمه هذا على الأندلس كذلك حين ذكر: «وأما أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين بها»[٥]. وإذ ميّز الشرق الإسلامي نسبياً؛ فهذا لا يعني أن ظاهرة انهيار الفكر الإسلامي لم تحدث في الشرق؛ «فليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار»[٦]. وهو ما يؤكد عمومية الظاهرة وشموليتها؛ مع وجود خصوصيات نسبية لا تجب القاعدة العامة؛ وهو ما سوف نثبته في موضعه بعد حين.

تلك شهادات بعض القدماء عن توقيت طور الانهيار ومداه الزماني وشموليته المكانية؛ فماذا عن أحكام الدارسين المحدثين؟

يؤكد هؤلاء بالمثل على أحكام القدامى؛ إذ ذهب أحد أقطاب تاريخ العلم إلى أن «القرن السادس الهجري لم يكن فقط بداية لطغيان النقل، بل حصل أيضاً تدهور كامل على وجه التقريب للعلم العربي»[٧]. وحكم آخر بأن العالم الإسلامي «تحوّل ـ بعد القرن الخامس ـ إلى مجتمّع مغلق منكمش على نفسه... فتراجع البحث العلمي والفلسفة والبحوث الشرعية أمام استرجاع الماضي»[٨]. وفي نفس المعنى مضى ثالث ليذهب إلى أنّ «العلم والأدب والفن قد انتهى في العالم العربي بانتهاء القرن الخامس

(١) أبو حيان التوحيدي: **الإشارات الإلهية**، ص ٩٤، بيروت ١٩٨٢.

(٢) ابن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق٣ مجلد١، ص ٣٦٩، تونس ١٩٨١.

(٣) إبن فرحون: **الديباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب**، ج١، ص ٣٨٣، القاهرة ١٩٧٢.

(٤) **المقدمة**، ص ٤٣٠، طبعة المكتبة التجارية، القاهرة، ب.ت.

(٥) المصدر نفسه، والصفحة.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

(٧) أنظر: اميلي (آلدو): **العلم عند العرب**، ص ٥٠٤، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٢.

(٨) أنظر: غودلييه، أركون: **الإسلام؛ الأمس واليوم**، ص ٧٥، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٣.

الهجري. وربما وجد شيء في القرن السادس من الابتكار والتجديد؛ أما بعد فيكاد يكون ترديداً لما فات، وجمعاً لما تفرق، أو تفريغاً لما تجمع؛ إلا في القليل النادر»[٩].

وبرغم تحفّظ كلود كاهن[١٠] على أن العصر لم يكن كلّه انحطاطاً؛ إلا أنه اعترف بأن عنصر الإبداع فيه كان ضئيلاً إذا ما قيس بالعصر السابق.

وإذ أجمع القدامى والمحدثون ـ تقريباً ـ على انهيار الفكر الإسلامي؛ فما هي مظاهر وتجليات هذا الانهيار؟ وما هي الآليات والميكانزمات الحاكمة لتلك المظاهر والتجليات؟ تتضمن الإجابة على هذا السؤال مجلّدات ثلاثة خصصت لرصد وتفسير الفكر الإسلامي في طور الانهيار، ومع ذلك فلا بأس من الإشارة إلى بعض المظاهر الدالّة في هذا الصدد. ولعل من أهمها غلبة النقل على العقل والاتباع على الإبداع. وحسبنا ما وجّه من حملات ضد الفلاسفة؛ بحيث لم يتح لهم الكتابة إلا في مناخ «التعتيم»، ومن ثم لم يستطيعوا الإفصاح عن حقيقة معتقداتهم، وإنما لجأوا إلى الرمز أو التلفيق[١١]. وكيف السبيل إلى الكتابة في الفلسفة وقد أفتى الغزالي بتكفير فلاسفة اليونان «وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما»[١٢].

وإذا علمنا أن الفلسفة كانت تحوى علوم المنطق والطبيعيات والرياضيات والطبّ والفلك والموسيقى؛ أدركنا الطامة الكبرى التي حلّت بالعلم في ذلك العصر.

من مظاهر الانهيار أيضاً؛ تعاظم المدّ السنّي المحافظ والمتعصب والمساير للسلاطين والحكام الذين وجهوه لاستئصال شأفة الاتجاهات الفكرية المعارضة الشيعية والاعتزالية بتياراتها الليبرالية والعقلانية والمحتضنة للعلم التجريبي. لقد أسست «المدارس النظامية» خصيصاً لهذا الغرض؛ بعد أن مزجت المذهب الأشعري في الكلام بالمذهب الشافعي في الفقه بالتصوف[١٣]؛ في صيغة متنافرة وحّدها الغزالي ووجّهها لتخريج أجيال من الأتباع والأنصار؛ جرى بثّهم في سائر أقاليم العالم الإسلامي لمحاصرة فكر المعارضة واستئصال شأفته[١٤]. وإذ استنّ السلاجقة هذه السنة، فقد تبنّاها الأيوبيون ومن بعدهم المماليك في مصر والشام والمرابطون في المغرب والأندلس[١٥]؛ فضلاً عن النظم الإقطاعية العسكرية في آسيا الوسطى والهند التي لم تدّخر ـ جميعها ـ وسعاً في اضطهاد مذاهب المعارضة[١٦] وتصفية «علوم الأوائل» وملاحقة المشتغلين

---

(٩) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤ ص ١٩٨، القاهرة ١٩٦٤.

(١٠) أنظر: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمة العربية، ص ٢٥٨، ٢٥٩، بيروت ١٩٧٧.

(١١) طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص ٣٣٠، ٣٣١، دمشق ١٩٧٦.

(١٢) الغزالي: **المنقذ من الضلال**، جـ٩، ص ٧٤، ٧٥، بيروت ١٩٦٧.

(١٣) اميلي: المرجع السابق، ص ٢٨٦ - ٢٨٩.

(١٤) حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، جـ١، ص ٣٦١، ٣٦٢، الإسكندرية ٩٩٧.

(١٥) لويس (برنارد): **العرب في التاريخ**، الترجمة العربية، ص ١٠١، بروكسل ١٩٥٨.

(١٦) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص ٣٤٩ - ٣٥٣، بيروت ١٩٨٠.

بها؛ بحيث صفا الجو للفكر السلطوي النصيّ الغيبي الذي تحول بدوره ــ في مناخ الجمود و التقوقع ـ إلى أوامر ونواهي وشرح وسماع وتواتر[١٧].

بل إن فكر الغزالي نفسه لم يعد مقبولاً في العصور التالية؛ فجرى إحراق كتبه في الغرب الإسلامي، كما رفضه ابن تيمية وندّد به في الشرق؛ لا لشيء إلا لأن الغزالي جوّز دراسة المنطق والرياضيات والفلك باعتبارها لا تتعارض مع الإسلام؛ بل هي لازمة لعمارة الأرض[١٨]. تلك العلوم وغيرها نظر إليها ابن تيمية على أنها لا تمت للعلم بصلة؛ ذلك لأن العلم ـ في نظره ـ هو «الموروث» عن النبي (ص) والذي يستحق أن يسمى علماً[١٩]. وإذ أجاز ابراهيم بن موسى الشاطبي (ت. ٧٩ هـ) الاشتغال ببعض هذه العلوم، فقد ربط ذلك بخدمتها للعلوم الدينية[٢٠]. أما تلك التي «لا تتعلّق بها ثمرة تكليفية؛ تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم»[٢١]. لذلك حورب المنطق باعتباره مدخلاً للفلسفة «ومدخل الكفر كفر» حسب فتوى ابن الصلاح. أما الطبيعيات والرياضيات وغيرهما؛ فقد اصطلح على تسميتها باسم «العلوم المهجورة»، ومن اشتغل بها وصم بالزندقة والمروق[٢٢]. بل إن المشتغل بالنحو جرى تجريمه لا لشيء إلا لأن معظم النحاة كانوا شيعة أو معتزلة[٢٣]. لذلك شنّ الحنابلة ـ ومنهم ابن تيمية ـ حملة ضارية على الغزالي لإباحة الاشتغال ببعض هذه العلوم. ولعل هذا يفسر لماذا كان المشتغلون بها يحيطون أنفسهم بإطار من الكتمان والسرية؛ حتى أوائل القرن السادس الهجري. أما بعده، فقد أعلن أصحابها البراءة منها واشتغلوا بالعلوم الشرعية[٢٤]. ومن اجترأ واشتغل بها جهراً تعرض لتكفير الفقهاء وتنكيل السلطة وبطش العوام[٢٥].

ولعل من المفيد أن نتوقف قليلاً عند مسألة السلطة وعلاقتها بالعلم والفكر، خصوصاً وأن السلطات الحاكمة في عصر الإقطاعية العسكرية ـ من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين ـ لعبت دوراً محورياً في أيلولة العلم والفكر إلى النكوص والانحطاط؛ مما يعد من أسباب ومظاهر الانهيار في آن.

وقد عبّر أحد تلامذتنا النابهين عن جوهر المسألة برمّته حين قال: «حول منتصف القرن الخامس الهجري كان هناك مواجهة بين تيارين أساسيين؛ الأول نصي والثاني ليبرالي... وكان الحسم بفضل

---

(١٧) بنسالم حميش: عن الغزالي ومرحلة الإقطاع، **مجلة البديل**، عدد (١) ص ٤٢ ـ ٤٦، الرباط ١٩٨١.

(١٨) أنظر: الغزالي: **معيار العلم**، ص ١١٧، القاهرة ١٣٢٩ هـ. **المنقذ من الضلال**، ص ٢٩، القاهرة ١٣٠٩ هـ.

(١٩) ابن تيمية: **مجموعة الرسائل الكبرى**، جـ١، ص ٢٣٨، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

(٢٠) الشاطبي: **الموافقات**، جـ١، ص ٢٦، قازان ١٩٠٩.

(٢١) نفس المصدر والصفحة.

(٢٢) جولدتسير: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل. بحث في كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٦ ـ ١٣٠، بيروت ١٩٨٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٢٥) إبن الأثير: **الكامل**، جـ١١، ص ١٠٤، بولاق، ب.ت.

السلطة التي تمكنت من الإمساك بزمام المبادرة؛ فعملت على استنفار الجهود في كل الحقول المعرفية لعزل الفلسفة عن العلوم قصد تسهيل الإجهاز عليها»[٢٦]. وبنجاح السلطة في ذلك «حدثت أكبر حركة ارتداد في الفكر العربي الإسلامي الوسيط... حيث بذرت بذور الإنحطاط المتميز بوضع الإغلاق على الفكر والزج به في ركاب التقليد الموسوم بالعقم والتحجّر»[٢٧].

وترتّب على ذلك انزواء أصحاب الاتجاه الليبرالي[٢٨]، أو هجرة بعضهم أوطانهم[٢٩]؛ ناهيك عما حلّ بالكثير من الاضطهاد والسجن وإحراق مؤلفاتهم. هذا بينما حاز مفكرو السلاطين أعلى المناصب فضلاً عن الضياع والأموال. وحق بذلك حكم أحد الدارسن بأن انتصار النقل على العقل، والسنة على الشيعة والمعتزلة يعزى إلى افتقار الأخيرين إلى السلطة[٣٠]، خصوصاً بعد سقوط الدولة الفاطمية. وحكم آخر[٣١] بأن «السياسة كانت توجه الفكر وتحدد مساره ومنعرجاته». أو بالأحرى كان التقاء الفكر بالسياسة تعبيراً عن مصالح مشتركة للفقيه والسلطان في آن. ومن ثم صارت معارف هذا العصر «مؤدلجة»؛ بدرجة جعلت الغزالي ـ أكبر منظّري الفكر السلطوي ــ يعرّف العلم بأنه «هو اعتقاد الشيء علي ما هو به، وهو مدخول لدخول التقليد المطابق للواقع فيه»[٣٢]؛ وهو أمر يتسق مع تبريره لسياسة «الأمر الواقع» وتكريسه للسلطات القائمة حتى لو كانت غير مشروعة. وهنا تصدق مقولة «ميشيل فوكو» «لا وجود لعلاقة سلطة لا ترتبط بنشأة حقل معرفة، ولا وجود لمعرفة لا تفترض علاقات سلطة وتنشئها في الوقت نفسه»[٣٣].

ونظراً لافتقار فكر المعارضة الشيعية والخارجية والاعتزالية إلى سلطات تتبناه وتروّج له، ولأن هذا الفكر كان يروم التغيير بعد الثورة على «الأمر الواقع»؛ فقد اعتبر فقهاء السلطان أفكارهم نتيجة «تلبيس ابليس»[٣٤]. لذلك جرى تعقّب هذه الأفكار في محاولة لحصارها واستئصال شأفتها. وحسبنا مثالاً على ذلك ما حدث من مصادرة تراث الشيعة؛ بله ومعظم تراث العلم في الإسلام حين أقدم الأيوبيون على إحراق نفائس المخطوطات التي كانت تحويها «دار الحكمة» في القاهرة[٣٥] «واتخذ من جلودها عبيدهم وإماؤهم نعالاً وأحذية»[٣٦]. وبإعدام هذه الكتب ونظائرها من مكتبات العالم الإسلامي، مما يتعلق «بعلم

---

(٢٦) أنظر: أحمد الطاهري: **الطب والفلاحة في الأندلس بين الحكمة والتجريب**، ص ٧٤، المحمدية ١٩٩٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٨) يقول أحدهم: «أقلامنا في عطله، ومحابرنا في عقله». ابن بسام: المرجع السابق، جـ١، مجلد ١، ص ٤٠٣.

(٢٩) اضطر بعضهم في الأندلس إلى الهجرة والاستقرار بالممالك النصرانية هرباً من الاضطهاد. أنظر: Altamira: **Histoire d'Espagne**, p. 85, Paris, 1931

(٣٠) أنظر: كلود كاهن: المرجع السابق، ص ٢٤٤، ٢٤٥.

(٣١) أنظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ص ٣٤٦، بيروت ١٩٨٤.

(٣٢) حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ص ٣، طهران ١٩٤٧.

(٣٣) دلوز (جيل): **المعرفة والسلطة**، الترجمة العربية، ص ٤٥، بيروت ١٩٨٧.

(٣٤) أنظر: أبو الفرج بن الجوزي: **تلبيس إبليس**، ص ٨٨ - ١٠٩، بيروت ١٤٠٣ هـ.

(٣٥) حسن ابراهيم حسن: **تاريخ الدولة الفاطمية**، ص ٤٢٩، القاهرة ١٩٨١.

(٣٦) المقريزي: **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، جـ١، ص ٤٠٩، بولاق ١٩٧٢.

الأوائل» ومؤلفات علماء المسلمين الذين طوّروه وأضافوا إليه؛ وبإقدام المغول فيمابعد على إهدار تراث «بيت الحكمة» ببغداد؛ كان من الطبيعي أن يتردّى الفكر في هاوية الانحطاط. ففكر المعارضة تقوقع وتطرف ـ بفعل المصادرة والمطاردة والاضطهاد ـ واتخذ في كثير من الأحيان نزعات هرطقية. أما الفكر النصي والغيبي؛ فقد تأثر بالمثل بالمناخ الثقافي السائد؛ إذ أغلق باب الاجتهاد في العلوم الدينية برمّتها وانتهى الإبداع والابتكار، وحلّ العقم بعلوم اللغة والآداب؛ ليعم العالم الإسلامي قرون طويلة من التحجر والانغلاق[٣٧]، سادها التقليد والاجترار على حساب الإبداع والابتكار[٣٨].

وإذ شهد العالم الإسلامي بعض دعوات التجديد والانعتاق من إسار التقليد؛ فقد كانت عابرة وقاصرة في نفس الوقت. فالدعوة الموحدية كانت مزيجاً غير متجانس من مذاهب ومدارس فكرية متعارضة ومتناقضة؛ وكانت تستهدف غايات سياسية لا معرفية بالدرجة الأولى. لذلك لم تعمر طويلاً لترتد الدولة الموحدية إلى المذهب المالكي السني[٣٩]، وتمعن في مصادرة الفلسفة واضطهاد المشتغلين بها.

ويقال نفس الشيء عن حركة التجديد التي تبنّاها ابن تيمية؛ فبرغم مسوحها العقلاني الشكلاني[٤٠]، وبرغم تنديد ابن تيمية بفقهاء عصره؛ فقد كان في التحليل الأخير حنبلياً متعصباً؛ إلى حدّ عدم قبوله بفكر الغزالي الوسطي لأنه أباح الاشتغال بالمنطق. وفي الوقت الذي رفض فيه الإفتاء على المذاهب الفقهية الأربعة مفضلاً عليها دليله الخاص[٤١]، رفض بالمثل كل النظم المعرفية المتعارف عليها واعتبرها بدعاً وهرطقات. يقول: «والبدع التي يعارض بها الكتاب والسنة التي يسميها أصلاً كلاميات وعقليات وفلسفيات أو ذوقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك لا بد أن تشمل على لبس حق بباطل وكتمان حق»[٤٢]. وهذا يشي بنزعة نرجسية وعدمية ترفض من أجل الرفض وتعتبر «الذات المتضخمة» مصدراً للمعرفة. لذلك صدق من قال بأن «وسطية» الغزالي «لم يكن لها أن تعمر طويلاً على وسطيتها بين الجبرية والاعتزال؛ بل كان لا بد أن تنتهي في التحليل الأخير إلى الانحياز للجبرية وتكريسها»[٤٣]؛ ومن ثم تكريس النص والنقل والسماع والاتباع على حساب العقل والنظر والإبداع.

تلك ـ باختصار أهم مظاهر وتجليّات طور الانهيار في الفكر العربي الإسلامي بملامحها العامة وآلياتها المحركة؛ فماذا عن رؤى الدارسين في تفسير أسباب الانهيار؟

تباينت الآراء والرؤى في هذا الصدد ما بين عنصرية وسياسية تقليدية، وأخرى تلح على البنية الدينية

---

(٣٧) شاخت وبوزورت: **تراث الإسلام**، جـ١، عالم المعرفة، ص ٢٥، الكويت ١٩٨٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٩) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود اسماعيل: مذهب ابن تومرت بين الوحدة الإيديولوجية والتوحيد السياسي. مقال في كتاب: **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية**، ص ١١٩، وما بعدها، القاهرة ١٩٨٨.

(٤٠) أنظر: إبن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ص ١٥، القاهرة ١٩٨٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٤٣) أنظر: نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ١٩٣، بيروت ١٩٩٥.

للعقل العربي، وثالثة تزاوج بين الدين والجغرافيا والسياسة، ورابعة تمثل الرؤية الاجتماعية التاريخية، وإن تعددت تياراتها.

بخصوص التفسير العنصري، يرى البعض أن انزياح العنصر العربي عن الصدارة وغلبة العنصرين الفارسي والتركي؛ أفضى إلى أعجمية السلطة ومن ثم انهيار الثقافة العربية الإسلامية[٤٤]..

وثمة من يرى السبب كامناً في سقوط الخلافة الفاطمية من ناحية وابتلاء العالم الإسلامي بنظم عسكرية جديدة من ناحية أخرى[٤٥].

على أن البعض عوّل في تفسير انهيار الفكر الإسلامي على «الدين المتحالف مع السلطة الإقطاعية العسكرية» الأمر الذي أفضى إلى تخليق اتجاهات فكرية جامدة وعاجزة عن تبني ثقافة متجددة[٤٦]. بينما اختزل البعض هذا التحالف بين «الدين والجغرافيا؛ الأمر الذي أفضى إلى مشكلات صعبة»[٤٧] لم يفصح عنها. وصاغ آخر السبب في صيغة أكثر غموضاً فحواها أن الانهيار كان نتيجة «ظروف سياسية واقتصادية جديدة وضاغطة»[٤٨].

أما أصحاب الاتجاه الذي يعزو السبب إلى أزمة بنيوية في العقل العربي؛ فمن تياراته من قالوا بجمود «العقل السني»، وربط بين سيادته وبين تدهور الحياة الفكرية[٤٩]. كما عوّلوا على الأحداث السياسية الكبرى كسقوط الدولة الفاطمية والغزو المغولي في تعاظم المدّ السنّي ومن ثم انهيار الثقافة والعلم[٥٠]. بينما ربط آخرون بين سيادة نظم استبدادية سنية كالسلاجقة والأيوبيين والمماليك وسقوط أخرى شيعية كالدولة الفاطمية؛ وبين تعاظم المدّ السنّي المطعم بالتصوف المتغلغل؛ سائر أقاليم «دار الإسلام»؛ الأمر الذي أجهز على العقلانية والتجريب وكرّس الغيبيات والخرافات[٥١].

أما عن الرؤية السوسيو - تاريخية فقد تبناها مفكر ماركسي وآخر بنيوي، وإن اختلفا في برهنتها. فالأول يرى أن انهيار الفكر الإسلامي جاء نتيجة أزمة في حركة تطوّره، تكمن جذورها في بنيات اجتماعية واقتصادية وسياسية. وأن هذه الأزمة عرقلت تنامي الطبقة البورجوازية ومن ثم الإجهاز على دورها في الثقافة والفكر[٥٢].

---

(٤٤) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ١٩٢.

(٤٥) أنظر: لويس (برنارد): السياسة والحرب، مقال في كتاب: **«تراث الإسلام»**، جـ١، **عالم المعرفة**، ص ٢٤٥، الكويت ١٩٨٨.

(٤٦) أنظر: بنسالم حميش: المرجع السابق، ص ٤١.

(٤٧) أنظر: De Panhol: **Les Fondement Geographique de l'Histoire de l'Islam**, p.51, Flammarion, 1968.

(٤٨) غودلييه: المرجع السابق، ص ٧٥.

(٤٩) أنظر: ميلي: المرجع السابق، ص ٩١.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠.

(٥١) أنظر: جب (هاملتون): **دراسات في حضارة الإسلام**، الترجمة العربية، ص ٣٢ - ٤١، بيروت ١٩٦٤.

(٥٢) أنظر: مهدي عامل: **أزمة الحضارة العربية، أم أزمة البورجوازيات العربية؟** ص ١٢ - ١٨، بيروت ١٩٨٩.

أما المفكّر محمد أركون فله تاريخ طويل مع هذه الإشكالية التي شغلته، فاعتبرها نتاج عوامل متراكمة معقّدة تحتاج إلى «مفتاح سحري» لحلحلة طلاسمها.

ففي أحد كتبه نبّه إلى ضرورة «تخصيص دراسة لسوسيولوجيا الإخفاق الذي حلّ بالفلسفة في المناخ الإسلامي»[٥٣].. وهو قول سبق وردده في كتاب آخر؛ حيث ذكر «أن أسباباً داخلية وخارجية لا يتسع المكان لذكرها كانت وراء أزمة الفكر العربي. فيجب على المؤرخ أن يقوم ببحوث لم تخطر بباله لأنها ترمي إلى دراسة سوسيولوجية الفشل»[٥٤]. وفي الكتابين السابقين لم يقدم إجابة بقدر ما نبّه إلى خطورة المسألة. وفي كتاب ثالث اختزل الإجابة في قوله «بخلل بنيوي في العقلية الإسلامية أمن السيطرة للقطاع التقليدي للمجتمعات الإسلامية»[٥٥].

وفي موضع آخر من نفس الكتاب أشار إلى أن الفشل يعزى إلى «البورجوازية التجارية التي عجزت عن أن تلعب دور المحرك في المجتمع الشامل نظراً للتعارض بينها وبين القوة العسكرية»[٥٦].

وأخيراً بسط هذه الرؤية في تفصيل أكثر ـ رغم ارتباك عناصره ـ فذهب إلى أن «ازدهار العلوم في الإسلام كان ظاهرة مدينية، وبتشجيع من الحكام. ومادامت الدولة قادرة على الإمساك بزمام التجارة؛ فإن البورجوازية التجارية استطاعت المحافظة على مستوى العرض والطلب فيما يخص المعرفة والثقافة. ولكن لما تهددت الأفكار حياة المدن بدأت تنتشر التعاليم المدرسية المكرورة، وراحت هذه المتغيرات تعدل جذرياً في شروط الفعالية العلمية والفكرية ومازال هذا التوجه يتفاقم فيما بعد ضمن خط التقلص العقلي وضيق الآفاق، ثم ضمن خط التشدد والتزمّت الإسكولائي منذ ذلك الوقت»[٥٧].

وعلى صعيد الأزمة ذاتها لكن في بلاد المغرب في العصر الوسيط؛ قدّم ايف لاكوست ذات الرؤية التي تتبنى مقولة «إفلاس البورجوازية وإخفاقها في صراعها مع الإقطاع، بل وتحولها إلى سلاح في يد السلطة الإقطاعية... لقد عجزت البورجوازية التجارية الغربية في الحفاظ على دور الوسيط في تجارة الذهب مع بلاد السودان؛ فحرمت لذلك من عوامل قوتها»؛ الأمر الذي أدى إلى سيادة الإقطاع؛ ومن ثم ثقافته[٥٨].

تلك هي الآراء والرؤى المختلفة في تفسير ظاهرة انهيار الفكر الإسلامي من خلال «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ فلنحاول مناقشتها في عجالة في ضوء ما أنجزناه ـ في المجلد السابق ـ تفسير شامل عالج «الخلفية السوسيو ـ تاريخية» لعصر الانهيار.

بالنسبة للتفسير العنصري؛ لا نشارك أصحابه الحكم بأن تدهور الفكر كان نتيجة لزحزحة العرب عن

---

(٥٣) محمد أركون: **الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية**، الترجمة العربية، ص ١٨٢، بيروت ١٩٩٦.

(٥٤) محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** الترجمة العربية، ص ٢٧، بيروت ١٩٩٣.

(٥٥) محمد أركون، غودلييه: **الإسلام ـ الأمس واليوم**، ص ١٤٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٥٧) محمد أركون: **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، الترجمة العربية، ص ١٥٣، ١٥٤، بيروت ١٩٩٢.

(٥٨) أنظر: لاكوست (إيف): **العلامة ابن خلدون**، الترجمة العربية، ص ٢٤، ٢٥، ١٠١، ١٠٢، بيروت، ب.ت.

السيادة السياسية بعد مزاحمة الفرس والأتراك. ذلك أن العرب إبان مراحل سيادتهم لم يقدموا للفكر الإسلامي ما قدّمه الفرس على نحو الخصوص؛ حتى قيل بأن «الفرس هم أهل العلم في الإسلام». وإذا جاز لنا أن نعترف بأثر النظم الحاكمة ـ في «عصر الإقطاع العسكري» ـ سلبياً على الفكر؛ فلم يكن ذلك نتيجة الاختلاف الإثني بقدر ما كان راجعاً للطبيعة الحضارية للحكام الذين كانت غالبيتهم تنتمي إلى شعوب بدوية هامشية طرفدارية.

أما عن تفسير برنارد لويس؛ فلا نوافقه القول بثنائية التفسير وإرجاع انهيار الفكر إلى عوامل داخلية وأخرى خارجية. كذا ابتساره العامل الداخلي في سقوط الدولة الفاطمية؛ ذلك لأن الانهيار قد وقع بالفعل إبان وجود هذه الدولة ومنذ عهد المستنصر بالله الفاطمي على وجه التحديد. كما أن وجود السلطنة السلجوقية كان مسؤولاً بالفعل عن انحطاط الفكر الإسلامي في الشرق؛ فماذا إذن عن أسباب انهياره في الغرب الإسلامي؟

أما عن إرجاع أسباب الانهيار إلى تحالف الدين مع السلطة أو تزاوجه مع الجغرافيا؛ فينطوي على وهم بين؛ لا لشيء إلا لأن السلطة ـ في «عصر الإقطاعية العسكرية» ـ كانت أقل ثيوقراطية منها إبان عصور الازدهار خصوصاً بعد سقوط الخلافة الأموية بالأندلس، وبعدها الخلافة الفاطمية، ثم الخلافة العباسية. كما وليست السلطات القائمة مسؤولة عن انهيار الدين بقدر ما وظّفت التصور السني له ايديولوجياً لاكتساب مشروعية حكمها.

أما عن التزاوج بين الدين والجغرافيا كسبب لانهيار الفكر، فينطوي على غموضٍ وإبهام. هذا فضلاً عن وجود الدين والجغرافيا كواقعين وجودين طوال عصور التاريخ الإسلامي وبعدها؛ دونما ضرورة لنسبة التدهور إليهما.

وبخصوص رد هذا التدهور إلى طبيعة بنيوية في العقل العربي تناهض الإبداع وتؤازر الإتباع؛ فذاك حكم ينطوي على تجريد بيّن؛ لأن هذا العقل نفسه هو الذي أنجز معطيات عصر الازدهار. كذا لا سبيل إلى إلحاق المسؤولية بالغزو المغولي؛ لأن الانهيار وقع قبله بنحو قرنين من الزمان.

ومع ما ينطوي عليه تصور «هاملتون جب» من وجاهة؛ حين نسب التدهور إلى نظم حاكمة متسلّطة اتخذت ايديولوجيتها من مزيج من المذهب السني المحافظ والتصوف الغيبي؛ إلا أن السؤال يبقى على حاله. لماذا حدث هذا في العالم الإسلامي بأسره في ظروف تاريخية معينة؟ لا سبيل للحصول على تفسير مقنع إلا بالعودة إلى التاريخ وفق رؤية طبقية صراعية.

ومن أسف أن الذين قالوا بتلك الرؤية؛ انصب برهانهم أساساً على الجانب النظري؛ دون معاركة الواقع التاريخي المبهم والمعقّد.

نفس الشيء يقال عن تفسير محمد أركون؛ الذي نشاركه الرأي حين ذهب إلى مسؤولية الطبقة البورجوازية عن التدهور لعجزها عن مواصلة دورها التاريخي وإخفاقها في الصراع مع الإقطاع. لكن هذا الرأي لم يعمّقه صاحبه بالقدر الذي يكتسي فيه القناعة الكافية من خلال الاستقصاء التاريخي الفعلي.

كما أنه يصطدم برأي نقيض لذات المفكر حين أرجع أزمة الفكر العربي إلى قصور بنيوي في العقل العربي؛ مجاراة للرؤى الاستشراقية الكلاسيكية والمعاصرة.

وإذا كان «إيف لاكوست»، قد عمّق التفسير المادي الجدلي التاريخي لانهيار الفكر الإسلامي إلى حد ما؛ فقد اقتصرت رؤيته على الشمال الإفريقي فقط؛ مما يضيق في شموليته لتصوره.

وننوّه بأن تلك التفسيرات السابقة جميعاً يمكن أن تندرج في رؤيتين محدّدتين؛ الأولى بنيوية إبيستمية، والأخرى مادية تاريخية. ونرى بأنهما معاً مأخوذتان عن الرؤية الخلدونية القائمة أيضاً على التأمل النظري وليس الاستقراء التاريخي. يقول ابن خلدون بصدد الرؤية الأولى: «لم يتصل سند التعليم؛ فعسر حصول الملكة والحذق في العلوم... وأصبحت الغاية من التحصيل هي الحفظ؛ فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم»[٥٩].

تلك هي الرؤية الأولى البنيوية الإبيستمية التي تأثر بها كثيرون من الدارسين. أما الذين تأثروا بنصوص خلدونية أخرى تشي بالرؤية السوسيو ـ تاريخية؛ فمن تلك النصوص ما اندرج تحت عنوان «العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة»[٦٠]، وما ورد في مواضع أخرى عن انحطاط الحضارة نتيجة خراب العمران. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «وأما أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقض عمران المسلمين بها»[٦١]. وبنفس الرؤية فسر أحوال الفكر في المشرق والمغرب[٦٢]. وفي كل الأحوال ألحق ابن خلدون مسؤولية التدهور بإخفاق الطبقة الوسطى؛ خصوصاً شريحتها التجارية التي لجأت إلى «المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة اللجاج» «وتطلّعت إلى الجاه بالارتخاء في أحضان السلاطين والرؤساء ودفع أمور الحرف إلى الوكلاء والحشم»[٦٣].

يتضح مما سبق عجز سائر التصورات والرؤى عن تقديم تفسير مقنع لدخول الفكر الإسلامي طور الانهيار. إذ اتسم معظمها باجترار آراء الاستشراق الكلاسيكي مع برهنتها في ضوء المنهجيات المعاصرة. كما خلط البعض بين الأسباب والمسببات، والبعض الآخر بينها معاً وبين عوامل خارجية. وحين اقترب من التفسير الصحيح لم يبرهن عن وقائع التاريخ بقدر ما استخلص من آراء ابن خلدون التي تفتقر بالمثل إلى العمق التاريخي؛ برغم كونه مؤرخاً.

وعندنا أن هذا القصور راجع إلى قصور منهجي عند الكثرة، وعجز عن تطبيق المنهج الصحيح عند القلة. فلا سبيل للوصول إلى التفسير الصائب دون اتباع وتطبيق المنهج المادي التاريخي[٦٤] لدراسة

---

(٥٩) **المقدمة**، ص ٤٣١، ٤٣٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٢، ٤٣٣.

(٦٣) عن مزيد من المعلومات؛ مراجع: محمود اسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، ص ٢٣ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٤.

(٦٤) توفيق سلوم: **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**، ص ١٧، بيروت ١٩٨٨.

حلقات الفكر الإسلامي في العصر الوسيط؛ مع الإلحاح على «المرحلة المفصلية» ـ حول منتصف القرن الخامس الهجري ـ لاستكناه أسباب التحوّل والنكوص؛ أو بعبارة محمد أركون دراسة «سوسيولوجية الفشل».

عندئذٍ عليه الوقوف على حقيقة إخفاق الثورة البورجوازية وعجزها عن «إحداث التحويل الشامل في المجتمع التقليدي[٦٥]، وهو أمر أفضى بالضرورة إلى تكريس التقليد. لا يمكن استخلاص تلك الحقيقة من خلال تفسير الفكر بالفكر نفسه معزولاً عن سياق التاريخ[٦٦]، أو من خلال توظيف أدوات المنهج البنيوي وتحميلها ما فوق طاقتها بهدف الوصول إلى التفسير المنشود. أو حتى من خلال تطعيم البنيوية بالتاريخانية[٦٧]. ومعلوم أن تلك المزاوجات «غير الشرعية» التي دشّنها «فوكو» وتلقفها المفكرون العرب المعاصرون عاجزة عن تحقيق الهدف المنشود. لذلك كان فوكو غير منصف حين بشّر بهذا المنهج المختلق وأناط به تفسير الانعطافات التاريخية الكبرى[٦٨]. وإن كان على حق في فطنته وتنبيه إلى ضرورة دراسة «ظواهر الانفصال.. ورصد الانقطاعات التي تتباين تبايناً كبيراً فيما يخص طبيعتها وصفتها»[٦٩]. وهو ما لم يقم به الدارسون الذين تصدوا لتفسير تلك «الانقطاعات» بمعزل عن دراسة التاريخ. ولعل هذا هو ما حدا بنا للعكوف على حلحلة تلك الإشكالية لعدة سنوات أسفرت عن دراسة «الخلفية السوسيو ـ تاريخية» للعالم الإسلامي من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين؛ وهو ما يتضمن المجلّد الأول من الجزء الثالث من المشروع.

وقد أثبت البحث أن منتصف القرن الخامس الهجري يمثل علامة كبرى في منحى الفكر الإسلامي؛ حيث تحوّل من أوج الازدهار إلى طور الانهيار الذي استمر حتى مشارف العصر الحديث. وكان ذلك نتيجة لحسم الصراع الطويل بين البورجوازية والإقطاع لصالح النمط الأخير؛ الذي انتصر بفعل قوى بدوية طرفدارية فتية قدّر لها تسنم السلطة في العالم الإسلامي بأسره. وفي ظلّها انسحبت الاتجاهات الليبرالية مفسحة المجال للنصيّة والغيبية.

كما أثبت البحث أن هذا التحول لم يتم فجائياً؛ وإنما استغرق قرابة نصف قرن شهد تطوراً نسبياً للفكر ـ وإن خلا من الإبداع ـ ليدخل بعده طور الجمود والانحطاط.

أثبت البحث أخيراً أنه برغم سيادة هذا الانحطاط في أقاليم العالم الإسلامي بأسره؛ إلا أن بعض الأقاليم ذات الصلة بالنشاط التجاري العالمي شهدت بعض ومضات الازدهار ـ وإن كان كمياً أكثر منه

---

(٦٥) Moore,W.E: **Social Change**, p. 89, New Jersey, 1964.

(٦٦) طيب تيزيني: **من التراث إلى الثورة**، جـ١، ص ٢٣٠، بيروت ١٩٧٦.

(٦٧) أنظر: عبد الله العروي وآخرون: **المنهجية في الآداب والعلوم الإنسانية**، ص ١٠، الدار البيضاء ١٩٩٣؛ محمد عابد الجابري: نفس المرجع، ص ٨٥.

(٦٨) فوكو (ميشيل): **حفريات المعرفة**، الترجمة العربية، ص ١٣، بيروت ١٩٨٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦.

كيفياً ـ كما هو الحال في مصر والشام وبعض نواحي آسيا الوسطى. إلا أن هذه الاستثناءات كانت طفيفة وعابرة وقصيرة العمر؛ بحيث لم تفت في القاعدة العامة وهي انحطاط الفكر وتحجّره.

كانت هذه الومضات تتمثل في فكر قوى المعارضة الشيعية والاعتزالية التي احتضنتها الدول المغولية في آسيا الوسطى[٧٠]. أو في فكر العلماء والفقهاء الذين هربوا من العراق وإيران ـ ومعظمهم شيعة ـ واستقروا بالشام ومصر تحت تأثير الغزو المغولي[٧١].

كما شهد الغرب الإسلامي بعض حركات التجديد؛ كما هو حال الحركة الموحدية التي لم تعمر طويلاً نظراً لطابعها التوفيقي[٧٢]. وهذا يفسّر اضطهاد الفلاسفة من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد[٧٣] في ظلّ الموحدين.

وفي العصور المتأخرة شهد الشرق الإسلامي حركة تجديد مماثلة على يد ابن تيمية وتلامذته؛ لم يقدّر لها النجاح لمغالاتها في النصية ولارتدادها إلى الماضي أكثر من تطلّعها للمستقبل.

قصارى القول؛ أن الإقطاعية العسكرية المظفرة قدّر لها سيادة العالم الإسلامي بأسره طوال قرون خمسة من الزمان، أفرزت خلالها أغطيتها الفكرية النصية والغيبية التي تمثل طور انحطاط الثقافة الإسلامية؛ حيث «جرى الإخلال بالعلم والفكر»[٧٤].

* * *

(٧٠) ميلي: المرجع السابق، ص ٢٩٦، ٢٩٧؛ كاهن: المرجع السابق، ص ٢٦١، ٢٦٦.

(٧١) جورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، جـ١، ص ١١٧، ١١٨، بيروت ١٩٨٣.

(٧٢) منى حسن محمود: الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في مراكش في عهد المرابطين والموحدين، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ص ٣١٧، ١٩٨١، مخطوطة.

(٧٣) المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ٣٥٥، القاهرة ١٩٤٩.

(٧٤) إبن خلدون: المقدمة، ص ٥٣٢.

المبحث الأول

الخريطة المذهبية

ما كنا بحاجة إلى إفراد هذا المبحث لولا الحاجة الماسّة إلى تقديم صورة معلمية أولية عن تدهور فرق المعارضة من شيعة ومعتزلة وخوارج إبان «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ الذي كرّس المذهب السنّي واتخذه إيديولوجية. إذ نعتقد أن طغيان المذهب السنّي كرّس ـ في حدّ ذاته ـ ثقافة الانغلاق وقضى على التيارات الإبداعية التي تبنّتها قوى المعارضة. كما أن فكر المعارضة في هذا العصر قد تأثر بالمناخ العام الذي يكرّس التخلّف والتقوقع والانغلاق؛ فأسهم بدوره فيما آل إليه الفكر عموماً من انهيار وانحطاط.

لذلك سوف نعرض للخريطة المذهبية في ايجاز شديد خلال خمسة قرون، وعلى صعيد خارطة العالم الإسلامي بأسره؛ بالقدر الذي يوضح تدهور المذاهب والفرق التي حملت لواء النهضة الفكرية في العصر السابق. كذا تبيان مجموعة الآليات الحاكمة لهذا التدهور في سائر المذاهب والفرق باعتبارها جميعاً نتاج معطيات سوسيو ـ تاريخية واحدة. وهذا يغنينا عن دراسة النتاج الفكري في العلوم والآداب والفنون لهذه الفرق؛ نظراً لإننا سنتناول إسهاماتها في المباحث التالية. وحتى في مجال التعريف بهذه المذاهب ورصد صيرورة ما آلت إليه، لن نفصّل طويلاً؛ نظراً لدراستنا لهذه المذاهب والفرق في مؤلفات سابقة؛ سنحيل إليها.

ونظرة عامّة للخريطة المذهبية تشي بسيادة المذهب السنّي باعتباره غطاء فكرياً وايديولوجياً للإقطاع العسكري الذي ساد العالم الإسلامي كنمط إنتاج وحيد. بمعنى أن العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري خلا من وجود الطبقة الوسطى المسؤولة عن تبنى النشاط الفكري والعلمي والثقافي.

وبرغم سيادة المذهب السنّي؛ إلا أنه شهد صراعات حادّة بين تيارات مختلفة سواء على صعيد الأصول كتلك التي جرت بين الأشاعرة والماتريدية، أو بينهما معاً وبين المذهب الظاهري الذي أحياه ابن حزم، أو على صعيد الفقه كتلك التي تفجّرت بين الشافعية والحنابلة خصوصاً، وبين سائر المذاهب الفقهية الأربعة بوجه عام.

أما بالنسبة لمذاهب الشيعة والخوارج والمعتزلة؛ فقد لاقى معتنقوها عنتاً واضطهاداً شديدين؛ الأمر الذي حدا ببعض أتباعها إلى التخلّي عنها واعتناق المذهب السني، أو الهجرة إلى الأطراف أو الاعتصام بالجبال والقلاع والحصون كما فعل البعض الآخر، أو التستّر وراء التصوف «تقية». ناهيك عن صراعاتها فيما بينها ممّا زاد في فرقتها وتشرذمها. وفي كل الأحوال فقدت أية مبادرات سياسية بعد سقوط ما أسسه بعضها من دول، وعاشت كأقليات مضطهدة وسط مناخ ساده مذهب أهل السنة.

وعلى الصعيد الفكري، انصبّ اهتمام أعلامها وفقهاؤها على الحفاظ على أصول مذاهبهم دون تجديد أو ابتكار. وإذ قامت بعض محاولات في هذا الصدد فقد كان التجديد شكلياً ليس إلاّ، كما هو حال مذاهب أهل السنة أيضاً. وتحت تأثير الانغلاق والتحجّر مالت بعض هذه المذاهب إلى الهرطقة، أو داعبتها الأحلام الطوباوية أحياناً، وإن عمّقها جميعاً السقوط في منحدر الخرافة والشعوذة. كما قامت بعض محاولات مصالحة بين بعض هذه المذاهب، ونجحت إلى حين في صياغة مزيج من مبادىء ومعتقدات مذاهب مختلفة؛ لكنها ما لبثت أن انفرطت لتكرّس التشرذم والاختلاف العقائدي إلى درجة التكفير.

ولم تخل بعض هذه المذاهب من طرح أبعاد اجتماعية كقيم العدالة والمساواة ونجحت إلى حين في كسب الأعوان والأتباع وخصوصاً العوام؛ لكن القوى الإقطاعية العسكرية السلطوية محقتها وبطشت بزعاماتها.

وإذ جرت محاولات مصالحة بين المذاهب المختلفة ـ عن طريق المتصوفة في الغالب الأعم ـ فقد أخفقت في النهاية نظراً لأن الخلاف المذهبي كان يعكس صراعاً أعمق على الصعيد الإقتصادي ـ الاجتماعي.

ومع ذلك قدر لبعض أرباب المذاهب النجاح في تأسيس كيانات «جيبية» مذهبية في بعض المناطق الجبلية أو «الطرفدارية»؛ لكن نمط حياتها كان أقرب إلى «العشائرية» منه إلى «المجتمع المدني»، وإذ قدّر لبعضها البقاء ـ لظروف جغرافية وتارخية ـ فإن معظمها لم يعمر طويلاً.

تلك رؤية عامة للخريطة المذهبية؛ سوف نعرضها بمزيد من التفصيل والتحليل والتعليل والتوثيق.

بخصوص المذهب السني نعلم أن مؤسسه هو أبو الحسن الأشعري؛ فهو الذي وضع نسقه الفكري الذي أخذ به الماتريدي وطوّره ليكتسي مزيداً من العقلانية، ولينتشر في بلاد ما وراء النهر. أما الأشعرية فقد سادت قلب العالم الإسلامي لتصبح في ظلّ السلاجقة وبفضل الإمام الغزالي ـ الذي طعّمها بالتصوف ـ الإيديولوجية المعبّرة عن النظم السياسية السنية.

على أن السلاجقة الأوائل ـ بفعل وجودهم في إقليم ما وراء النهر ـ كانوا ماتريدية؛ لذلك تعصبوا لهذا المذهب وجعلوه المذهب الرسمي لدولتهم بعد تأسيسها عام ٤٤٨ هـ. ومعلوم أن الأشعرية كانوا شافعية في الفقه، بينما كان الماتريدية أحنافاً؛ لذلك انتصر السلاجقة الأوائل للماتريدية والأحناف[١]، وأعلنوا براءتهم من الأشعرية والشافعية حين تصدوا للشيعة الإسماعيلية[٢].

لكن الحال تبدّل في عهد السلطان ألب أرسلان ووزيره نظام الملك، فانحاز إلى الأشعرية الشافعية، وأصبح المذهب الأشعري هو المذهب الرسمي للدولة[٣].. ومن أجل نشر المذهب أسس نظام الملك «المدارس النظامية» لتقوم بالدعاية له ومناهضة الدعوة الإسماعيلية التي كان الأزهر موئلالها[٤]. وكان الإمام أبو حامد الغزالي مؤهلاً للتدريس في «نظامية» بغداد ومسؤولاً عن المشروع الدعائي الذي تبناه السلاجقة؛ نظراً لتبحّره في العلوم الدينية والفلسفة ودرايته بالمذاهب والعقائد والفرق[٥]، وقد ركز على الجدل والدفاع عن المذهب الأشعري بالبراهين العقلية والقرائن المنطقية.

ويبدو أن الغزالي أدرك أهمية الحركة الصوفية من حيث انتشارها في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ فعوّل على احتوائها؛ بأن طعم المذهب الأشعري بالتعاليم الصوفية؛ فأكسبه بذلك «مسحة فلسفية وصوفية»[٦]. وكان تبني الدولة السلجوقية لفقه الشافعي وإغداقها على فقهائه من أسباب جذب الحنابلة إلى الأشعرية؛ بعد أن كانوا من أشد خصومها[٧]. أما المالكية؛ فلم يكن لهم كبير وزن في الشرق؛ إنما كان نفوذهم في المغرب والأندلس، وقد نحى فقهاؤهم

(١) عبد المجيد أبو الفتوح: **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي**، ص ١٠٨، المنصورة ١٩٨٨.

(٢) إبن الأثير: **الكامل**، جـ١، ص ٣٣، بيروت ١٩٦٦.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) جولدتسيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، الترجمة العربية، ص ١٢١، القاهرة، ب.ت.

(٥) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٨٥.

(٦) نفس المصدر والصفحة.

(٧) إبن الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، جـ٩، ص ٩٣، حيدر آباد ١٣٥٩ هـ.

بالمذهب منحى نصياً مسرفاً إلى حد القول بالتشبيه والتجسيم[٨]. ومع ذلك تغاضوا في المغرب - إلى حين - عن النزعة العقلانية النسبية في المذهب الأشعري وتعاونوا مع الأشاعرة المشارقة في تأسيس الدولة المرابطية في المغرب؛ كما سنوضّح بعد قليل.

أما الأحناف، فكانوا في الأصول ماتريدية أو معتزلة؛ لذلك لم يؤازروا الحركة الأشعرية إلا في وقت متأخر.

وعندنا أن هذه الحركة كانت على درجة عالية من التنظيم مستهدفة غايات سياسية أكثر منها معرفية. وقد سبق أن أومأنا إلى ذلك في دراسة سابقة[٩]. حيث أثبتنا وجود رابط بين تأسيس إمبراطورية السلاجقة في الشرق وامبراطورية المرابطين في المغرب والأندلس؛ ونوّهنا بدور الإمام الغزالي في هذا الصدد.

وبديهي أن يتعاظم هذا التنظيم بعد تأسيس المدارس النظامية؛ إذ كان هدفها الأساس - فيما نرى - تخريج أجيال من الدعاة وبثّهم في سائر أرجاء العالم الإسلامي لملاحقة الدعوة الشيعية الإسماعليلية المتعاظمة وحصارها. وتكشف النصوص عن أسماء الكثيرين ممن تتلمذوا على الغزالي وتحولوا إلى دعاة للمذهب في بلاد ما وراء النهر، والشام ومصر، والمغرب والأندلس[١٠]. بل نعلم أن محمد بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ) «مهدي الموحدين» الذي أسس الدولة الموحدية كان أشعرياً درس على الغزالي في نظامية بغداد[١١].

وبرغم ضعف نفوذ الخلفاء العباسيين آنذاك؛ فقد كانوا على علم بهذا المخطط، ويبدو أنهم حاولوا من جانبهم أن يلعبوا دوراً مستقلاً في هذا الصدد؛ فأنشأ الخليفة المستنصر بالله العباسي المدارس «المستنصرية»، وفتح أبوابها أمام قاصديها من معتنقي المذاهب الفقهية الأربعة من باب توحيد جهود السنة عموماً لمواجهة الخطر الأسماعيلي[١٢]. ويبدو أن الإمام الغزالي أحكم الوصلة بين الخلافة والسلطنة لتوحيد الجهود بينهما من أجل الهدف المشترك. بل إنه ما ألف كتابه «فضائح الباطنية» إلا استجابة لطلب من الخليفة المستظهر بالله العباسي؛ كجزء إعلامي من المخطط المرسوم[١٣]. وينطوي هذا الكتاب على معلومات بالغة الدلالة عن هذا المشروع

(٨) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ١٨٤.

(٩) أنظر: محمود إسماعيل: **مقالات في الفكر والتاريخ**، ص ٦٨ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٧٩.

(١٠) أنظر: السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، جـ٣، ص ٨٩، جـ٤، ص ٢٠٢، ٢٧٤، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

(١١) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ١٦٩ وما بعدها، الإسكندرية ١٩٨٢.

(١٢) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢١١.

(١٣) الغزالي: **فضائح الباطنية وأخبار القرامطة**، ص ٤، القاهرة ١٩٦٤.

المشترك؛ كالقول بأن الخليفة المستظهر بالله هو الخليفة الشرعي الوحيد في «دار الإسلام»[١٤]؛ برغم ما قدّم في هذا الصدد من حجج واهية[١٥].

واستمر المشروع بفضل تبني نور الدين محمود له؛ حيث أسهم في إنشاء المدارس والخوانق في مصر والشام لنشر المذهب الأشعرى في صيغته «الغزالية» ومحاصرة التشيّع الإسماعيلي[١٦]. ويخيل إلينا أن إنفاذه حملة إلى مصر للتدخّل في شؤونها[١٧] ـ بقيادة أسد الدين شيركوه ـ لم يكن أمراً عفوياً ـ كما تصوّر البعض ـ بل كان ترجمة للمخطط المرسوم مسبقاً. وتمّ لصلاح الدين أخيراً تحقيق الهدف الأصلي للمشروع «العباسي ـ السلجوقي ـ النوري» حين أسقط الدولة الفاطمية عام ٥٦٧ هـ.

وعوّل صلاح الدين وخلفاؤه على طمس معالم التشيّع في مصر والشام واليمن بإنشاء المدارس والخوانق، واستمالة شيوخ المذاهب الفقهية الأربعة[١٨] لتوحيد الجهود من أجل استئصال شأفة التشيّع. ويبدو أنهم تطلّعوا إلى ما هو أبعد من ذلك حين طمحوا إلى القضاء نهائياً على المذاهب الشيعية في العالم الإسلامي بأسره؛ وذلك عن طريق استقطاب طلبة العلم من كلِ أوب وحدب للدراسة في المدارس الأيوبية في مصر والشام، وخصصوا لذلك حبوساً وأموالاً وفيرة[١٩]. كما توسعوا في إنشاء الربط والخوانق وفتحوا أبوابها أمام وفود المتصوفة من سائر الأصقاع[٢٠]. ولم يدخروا وسعاً في نشر المذهب الأشعري في اليمن، حيث لاقى إقبالاً متزايداً من قبل الشافعية على نحو خاص[٢١]. ومع ذلك شجر صراع بين الشافعية والحنابلة في اليمن، كذا بين الأشاعرة والزيدية المعتزلة[٢٢]؛ الأمر الذي جعل اليمن مقسمة بين السنة والزيدية.

وبرغم هيمنة الماتريدية مذهبياً في بلاد ما وراء النهر؛ فقد جرت محاولات لتحويلهم إلى الأشعرية؛ قام بها فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) دون جدوى[٢٣].

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢، ١٧٣.

(١٥) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ١٩٧.

(١٦) أبو شامة: **الروضتين في أخبار الدولتين**، جـ١، ص ٣٣، القاهرة ١٩٥٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٨) السبكي: المرجع السابق، جـ٥، ص ٢٨١.

(١٩) إبن جبير: **الرحلة**، ص ٢٢، بيروت ١٩٦٨.

(٢٠) المقريزي: **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، جـ٢، ص ٤١٥، ٤١٦، بولاق ١٢٧٠ هـ.**

(٢١) أيمن فؤاد سيد: **تاريخ المذاهب الدينية في اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري**، ص ٦٣، القاهرة ١٩٨٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٣) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٨٨، ٨٩.

أما عن انتشار المذهب الأشعري في الأندلس والمغرب؛ فقد تحقق بفعل دراسة بعض الأندلسيين كأبي بكر بن العربي (ت ٥٤٣ هـ) على الغزالي في نظامية بغداد؛ ثم عاد فنشره ونافح عنه ضد ابن حزم الظاهري. وفي هذا الصدد بذل الفقيه الأشعري أبو الوليد الباجي جهوداً مرموقة؛ إذ قدّر له الظفر على ابن حزم فيما جرى بينهما من مناظرات ومساجلات.

وفي المغرب كانت القيروان مركزاً من مراكز نشر المذهب الأشعري في المغرب. ويبدو أن هذا المذهب كسب إلى جانبه بعض مشاهير فقهاء المالكية من أمثال أبي عمران الفاسي؛ الذي قام بدوره ببث دعاته في المغربين الأوسط والأقصى. وعندنا أن وجاج بن زللو وعبد الله بن ياسين اللذين صاغا الإيديولوجية المرابطية كانا من الأشاعرة، وأن اتصالهما بزعامات المرابطين لم تجر كيفما اتفق، بل كانت نتائج تنظيم محكم وتدبير دقيق[٢٤]. ولا غرو فبعد نجاح الحركة المرابطية في تأسيس الدولة ابتهج الإمام الغزالي وباركها. كما لم يفت يوسف بن تاشفين أن يبعث رسله إليه مبشراً بانتصاره في معركة الزلاقة عام ٤٧٦ هـ[٢٥].

وبرغم سيادة المذهب السني في المغرب والأندلس؛ إلا أن صراعات جانبية ساخنة جرت بين فقهائه؛ سواء بين الأشاعرة والظاهرية، أو بين المالكية وكل منهما، رغم أنهم جميعاً كانوا يلحّون على دراسة العلوم الشرعية ويسفّهون ما عداها[٢٦]. وبرغم محاولة الدعوة الموحدية في الجمع بينهما جميعاً في وحدة مذهبية من أجل غايات سياسية؛ إلا أن الدعوة ما لبثت أن تصدّعت بسبب تعاظم نفوذ الفقهاء المالكية وتطاولها على بعض سلاطين الموحدين؛ كيعقوب المنصور الذي أعاد لمذهب مالك مكانته كمذهب رسمي لدولة الموحدين[٢٧].

وبرغم تعاظم الأشعرية وانتشارها في العالم الإسلامي؛ فما لبث نفوذها أن تقلّص نتيجة الصراعات مع المذاهب الفقهية السنية الأخرى ـ كالمالكية والحنابلة ـ أو الأصولية ـ كالماتريدية والظاهرية ـ تلك الصراعات التي فتت في قدرتها، خصوصاً وأنها أصبحت إيديولوجية نظم إقطاعية عسكرية جائرة؛ فارتبط الأشاعرة في نظر العامة بكونهم فقهاء السلطان. كما أن الكثيرين من هؤلاء الفقهاء كانوا يسيرون على غرار رائدهم الغزالي في تغليب المصالح الدنيوية والأهواء الشخصية على الولاء المذهبي والنقاء المعرفي.

يضاف إلى ذلك أخيراً أنه ابتداء من القرن السابع الهجري أخذ المذهب يتدهور معرفياً؛ بعد

---

(٢٤) أنظر: محمود اسماعيل: **مقالات في الفكر والتاريخ**، ص ٧١ وما بعدها.

(٢٥) عن مزيد من القرائن حول برهنة تصورنا هذا؛ راجع: إبراهيم القادري: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، رسالة دكتوراه، ص ٩٠، ٩١، مكناس ١٩٩١، مخطوطة.

(٢٦) إبن عربي: **العواصم من القواصم**، ص ٢٤٨، الرياض ١٩٨٤.

(٢٧) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ٢٩٨.

أن غابت عنه نزعته العقلانية النسبية رويداً رويداً، وتعاظم تأثير العرفان الصوفي المقترن بالخرافة. فإذا كان فقهاء القرن الخامس يستدلون بالعقل ويستخدمون المنطق في تأصيل المذهب؛ فإن فقهاء القرن السادس وما تلاه تخلوا عن ذلك تماماً. فالفقيه فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) برغم ثقافته الموسوعية لم يضف إلى المذهب أي تأصيل أو ابتكار، اللهم إلا أفكاراً متناثرة متناقضة غير متسقة[٢٨]. وعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) دخل بالمذهب طور الشروح والحواشي الساذجة وأقحم فيه الأوهام والخرافات؛ بحيث يمكن القول أنه مثل مرحلة التدهور الكامل للمذهب الأشعري[٢٩].

خلاصة القول، أن المذهب الأشعري ـ باعتباره المذهب السائد لأهل السنة ـ كان معبراً عن معطيات الواقع السوسيو ـ سياسي الذي أفرزه؛ وكان ذلك من أسباب تدهور الفكر الإسلامي على كافة الأصعدة.

أما عن المذهب الشيعي؛ فقد تعاظم أمره خلال العصر السابق بعد حكم الامبراطورية البويهية الزيدية والدولة الفاطمية الإسماعيلية. أما الإثني عشرية؛ فقد انشغلوا بالعلم وعزفوا عن السياسة انتظاراً لعودة الإمام الثاني عشر. وبقيام الدولة السلجوقية على أنقاض البويهيين وتصدّيها للخطر الشيعي عموماً والإسماعيلي على نحو خاص؛ تعرّض الشيعة لمزيد من المحن وضروب الاضطهاد؛ الأمر الذي فل شوكتهم[٣٠]؛ خصوصاً بعد سقوط الخلافة الفاطمية.

فالشيعة الزيدية تحول بعضهم إلى المذهب السني واعتنق معظمهم مذهب المعتزلة[٣١]، ومن بقي على مذهبه الأصلي تفرقوا شيعاً متنافرة متطاحنة كالجارودية والبترية والجريرية[٣٢]؛ هاجر منها من هاجر إلى اليمن هرباً من بطش السلاجقة. لكن آفة الانقسام حلّت بهم في اليمن فانقسموا إلى فرقتين؛ «مخترعة» و«مطرفية»[٣٣] وأدخلوا بدعاً في المذهب الزيدي لم تكن معهودة من قبل؛ حيث اشتهر المطرفية في السابق بالاعتدال والعقلانية؛ ثم تحولوا إلى الغلوّ والشطط إلى حدّ تكفير الخصوم. كما تعاظم الاختلاف بين الفرقتين حول مسائل ثانوية دفعت بعض الأتباع للهجرة إلى مناطق نائية بهدف تكوين مجتمع خاص له تعاليمه وتقاليده[٣٤]؛ شأنهم في ذلك شأن الكثير من فرق المعارضة؛ كما سنوضح في حينه. كما أن البعض هجر

---

(٢٨) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص ٢٨٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٣٠) كامل مصطفى الشيبي: **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية**، ص ٥٢، بغداد ١٩٦٦.

(٣١) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٢٥٧.

(٣٢) نشوان الحميري: **الحور العين**،ص ٦٥٥، القاهرة ١٩٤٨.

(٣٣) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٢٤١.

أصول المذهب وانخرط بالكلية في الاعتزال حتى قيل بأن زيدية اليمن أصبحوا «**معتزلة** اليمن»[٣٥]. ودبّ الصراع بين سائر الفرق التي كفرت بعضها بعضاً واستباحت الحرم ودمغت بعضها البعض بالكفر والمروق[٣٦].

ولعل تردي أحوال الزيدية كان من أسباب قيام حركة إصلاح لتجديد المذهب وإعادة تأصيله ولمّ شتات فرقة المتباغضة؛ تزعّمها محمد بن ابراهيم المعروف بابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ)؛ لكنها أخفقت في تحقيق أهدافها. ويعزى ذلك إلى تأثرها الواضح بحركات سنية إصلاحية كتلك التي قام بها ابن حزم في الأندلس، وابن تيمية في مصر والشام. لذلك كانت ـ كما ذهب أحد الدارسين[٣٧] بحق ـ «**ظاهرها التجديد وباطنها الجمود**».

أما عن الشيعة الاثني عشرية؛ فبرغم عزوفهم عن العمل السياسي وانصرافهم إلى العلم والتجارة؛ تعرضوا للمزيد من الاضطهاد والبطش على يد السلاجقة والغزنويين. لكنهم تمتعوا بالتسامح في ظل الإيلخانيين المغول الذين اعتنق بعضهم المذهب الاثني عشري. وظلّ اثني عشرية ايران يعانون الأمرّين حتى قيام الدولة الصفوية[٣٨]. وطوال محنة الإثني عشرية منذ غيبة الإمام الثاني عشر حتى قيام الدولة الصفوية؛ علقت بالمذهب الكثير من الخرافات والبدع التي لا تمت لعقائده بصلة. وازدادت تراكماً بفعل امتزاج مبادىء المذهب بتعاليم الطرقية الصوفية، فضلاً عما أضافه الصفويون من شعوذات وغنوصيات بهدف كسب العوام لتحقيق أهداف سياسية.

وقد بدا الموروث الفارسي القديم في ظهور حركات ذات طابع هرطقي؛ وإن انطوت على أبعاد اجتماعية سامية. من هذه الحركات «الشيخية» في القرن الثامن للهجرة التي أضفت على الأئمة مظاهر وصفات إلهية ونعوت ربانية، كذا حركة «النوربخشية» التي قال أصحابها بوحدة الوجود الفلسفية الغنوصية، وانتشرت دعوتها ـ ذات البعدين التنويري والاجتماعي ـ في إيران والهند. بينما شهدت إيران في القرن الثامن الهجري أيضاً حركات «الحروفية» التي ادعى صاحبها صفات الألوهية. ناهيك عن حركات أخرى لا تمت إلى الاثني عشرية بصلة وإن ادعت بالباطل انتسابها إلى مذهبهم[٤٠].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٣٥) يحيى بن الحسين: **أنباء الزمن عن أخبار اليمن، ص ١٥٤، برلين ١٩٣٦**.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٣٧) عبد المتعال الصعيدي: **المجددون في الإسلام**، ص ٣٤٤، ٣٤٥، القاهرة، ب.ت.

(٣٨) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، ص ١٤١، وما بعدها، القاهرة ١٩٩٥.

(٣٩) جولدتسهير: المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٤٠) راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، ص ١٢٣ وما بعدها.

أما عن الاثني عشرية الذين حافظوا على مبادىء المذهب وتمسكوا بتعاليمه، فقد انقسموا - تحت ظروف المطاردة والاضطهاد - إلى تيارين؛ «الإخباريون» الذين يقولون بظاهر النصوص ويحافظون على المنقول، و«الأصوليون» الذين حاولوا تطوير المذهب ليساير المعطيات الجديدة؛ فوسعوا باب الاجتهاد لتقديم حلول لمسألة «الفراغ السياسي» طوال «الغيبة الكبرى» للإمام الثاني عشر. وكان من الطبيعي أن ينتصر التيار الأول فيما شجر من خلافات فكرية.

من هنا لجأ أصحاب التيار الثاني إلى التعاون مع المتصوفة في محاولة اكتساب مزيد من الاتباع والأعوان. وقدّر لهؤلاء النجاح في تأسيس دويلة علوية عرفت باسم «النصيرية»، تقوقعت في مرتفعات الشام وظلّت قائمة رغم اتهامات الخصوم السنة لأهلها بالزندقة والمروق، وبرغم ما حلّ بهم من اضطهاد وعنت في ظلّ السلاجقة والأيوبيين. وتنفس النصيريون الصعداء بقيام الدولة المملوكية التي اتبعت معهم سياسة التسامح جزاء وفاقاً على دورهم في مقاومة غزوات المغول[٤١].

أما عن الشيعة الإسماعيلية؛ فقد تعاظم مذهبهم في ظل الدولة الفاطمية التي نشرته في بلاد المغرب ومصر والشام واليمن، فضلاً عن بث الدعاة لنشره في المشرق[٤٢]. بل إن أحد الدعاة تمكن من الخطبة باسم الخلافة الفاطمية لمدة عام على منابر بغداد؛ الأمر الذي هدد بزوال الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية في آن.

ولعل ذلك كان من أسباب تصدّي الأخيرين لمناهضة النفوذ الإسماعيلي في العالم بأسره في محاولة لاستئصال شأفته. وساعد على ذلك حدوث انشقاقات في المذهب الإسماعيلي انعكست آثارها سلباً على النفوذ الفاطمي في الولايات التابعة. وانفصل الحسن الصباح المنحاز للمذهب «النزاري» عن الدولة الفاطمية التي انحازت للمذهب «المستعلي»، واعتصم بقلعة «الموت» ليثيرها حرباً ضروساً ضد الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية؛ عوّل فيها على أسلوب الاغتيال السياسي؛ واتخذت حركته بعداً اجتماعياً إصلاحياً، مما جذب الأعوان والأتباع إلى حركته[٤٣].

لذلك لم تتقاعس الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية عن ملاحقة الإسماعيلية؛ حتى سقطت الدولة الفاطمية، كما سقطت حركة النزارية على يد المغول. وكان النفوذ الفاطمي قد انحسر عن المغرب كلية في عهد المعز بن باديس أمير بني زيري الذي أعلن انسلاخه من قبل

---

(٤١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، ص ١٤١ وما بعدها.

(٤٢) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٤٣) بطروشوفسكي: **الإسلام في إيران**، الترجمة العربية، ص ٢٤٦، القاهرة ١٩٨٢.

عن الدولة الفاطمية، وامتحن الإسماعيلية في المغرب امتحاناً شديداً. وفي المشرق حظي الإسماعيلية ببعض التسامح في ظل السلطة المغولية، فانشغل علماء الإسماعيلية في ظل دولتهم بالعلم والتجارة وعزفوا عن السياسة[٤٤]. وفي الهند تقلص نفوذ الإسماعيلية «البهرة» نتيجة الاضطهاد الذي حلّ بهم في عصر الغزنويين.

وفي إيران والعراق «خمدت جمرتهم بالمرة وصاروا أذلّ من اليهود»[٤٥]. وفي الشام امتزج مذهبهم بالتصوف وعوّلوا على الشروع في تأسيس دولة إسماعيلية[٤٦]. لكن الأيوبيين لم يمكنوهم من ذلك وشنّوا على الإسماعيلية والمتصوفة حملة شنعاء؛ فلاذ منهم بالهرب من لاذ، واستسلم من بقى إلى حياة التقية[٤٧].

وتحت تأثير المحاصرة والاضطهاد والإسراف في التقوقع والعزلة؛ أخذ المذهب الإسماعيلي يجنح نحو التطرّف والتحجر. ومع ذلك قامت حركات إسماعيلية ـ صوفية تنشد المصالحة بين المذاهب والفرق المعارضة بهدف توحيدها تحت زعامات اسماعيلية لمواجهة تسلّط السنّة. كما تأسست حركات أخرى ذات نزعات طوبوية تطلّعت لإقامة إمارات يسودها العدل والإحسان؛ دون جدوى، وغلب التصوّف على المذهب الإسماعيلي ليس فقط في مبادئه وأفكاره؛ بل في التنظيم والسلوك أيضاً.

وبرغم الجهود السنية الحثيثة في ظلّ السلاجقة والأيوبيين لاستئصال شأفة التشيّع الإسماعيلي؛ إلا أنها لم تفلح في إسقاط كيان سياسي اسماعيلي في جبال لبنان أسسه الدروز. فالدروز فرقة اسماعيلية تنتسب إلى محمد بن اسماعيل البخاري؛ أحد دعاة الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمي. ومؤسسها هذا من أصل عربي ينتمي إلى الفرقة الإسماعيلية وليس متهرطقاً فارسياً؛ كما ذهب بعض الدارسين. صحيح أن المذهب الدرزي اتسم بالغلوّ نتيجة العزلة والحصار؛ لكنه انطوى على بعد معرفي إشراقي. وعاش الدروز في مجتمع ذي طابع عشائري حافظوا فيه على هويتهم المذهبية برغم الضربات التي كيلت لهم من قبل الخصوم[٤٩].

أما عن المذهب الإسماعيلي في اليمن؛ فقد انتشر فيها منذ وقت مبكر على يد الداعية ابن حوشب قبيل قيام الدولة الفاطمية. وبعد قيامها تعاظم شأنه خصوصاً بعد قيام الدولة الصليحية

(٤٤) كامل مصطفى الشيبي: المرجع السابق، ص ٩٢.

(٤٥) إبن الجوزي: **المنتظم**، جـ١٠، ص ٢٨٢.

(٤٦) كامل مصطفى الشيبي: المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٤٩) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة، ص ٦١ وما بعدها.**

في اليمن وإعلان تبعتها لخلفاء القاهرة. ونيط رؤساء اسماعيلية اليمن بمهمة مباشرة الدعوة في الهند. لكن اسماعيلية اليمن انفصلوا عن الدولة الفاطمية على إثر حدوث الانشقاق في المذهب الإسماعيلي إلى نزارية ومستعلية؛ فكان اسماعيلية اليمن نزارية. ومع ذلك ظلّ النفوذ الإسماعيلي في بلاد اليمن حتى سقوط الدولة الفاطمية. وبقيام الدولة الأيوبية وامتداد نفوذها على اليمن تعرّض الإسماعيلية للعنت والبطش والاضطهاد(٥٠).

أما في الغرب الإسلامي؛ فقد كسرت شوكة التشيّع الإسماعيلي في المغرب بعد انسلاخ بني زيري عن الفاطميين. وتعرّض إسماعيلة المغرب والأندلس لبطش المرابطين المتعصبين للمذهب المالكي. وعلى إثر ذلك قامت حركات ودعوات إسماعيلية متضافرة مع أخرى اعتزالية وصوفية ـ كامتداد لمدرسة ابن مسرة ـ لمواجهة السنة من المالكيين والظاهرية في آن. وقدّر لهذه الحركات ـ التي عرفت باسم حركات المريدين ـ أن تتعاون مع الدعوة الموحدية وتسهم في طرد المرابطين من الأندلس وتأسيس الدولة الموحدية التي ضمت بلاد المغرب والأندلس(٥١). ونرجّح أن الفاطميين كانوا على صلة بالدعوة الموحدية التي تبنّت بعض المعتقدات الإسماعيلية ـ كالمهدوية ـ للتعاون في مواجهة المد السني السلجوقي والمرابطي(٥٢) في الغرب الإسلامي. لكن هدفهم لم يتحقق خصوصاً بعد الانقلاب السني المالكي على دعوة المهدي بن تومرت في عهد الخليفة يعقوب المنصور. ومنذ ذلك الحين انقرض التشيّع من المغرب والأندلس.

أما عن المعتزلة؛ فقد لمع نجمهم ـ كما أوضحنا من قبل ـ في عهد الدولة البويهية. لكنهم تعرّضوا للاضطهاد ـ باعتبارهم موالين سياسياً للشيعة الزيدية ـ بقيام الدولة السلجوقية. ومع ذلك تزايدت أعدادهم بفعل اعتناق الكثيرين من الزيدية لمذهب المعتزلة عن قناعة أو تقية(٥٣). ولعل هذا يفسر لماذا أعلن بعض شيوخهم ـ كالزمخشري ـ اعتزاله دون خوف أو وجل(٥٤). كما لاقى مذهبهم قبولاً في إقليم ما وراء النهر نكاية في الأشعرية؛ الأمر الذي جعل الكثيرين من المعتزلة يقيمون في هذا الإقليم بعد ما لا قوه من عنت في إيران والعراق على يد السلاجقة. وقد زار ابن بطوطة مدينة خوارزم والتقى بعدد من كبار فقهائها وقال إن أغلب أهل المدينة

---

(٥٠) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ١٥٠ وما بعدها.

(٥١) عصمت دندش: **الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين**، ص ٢٩٦، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس ١٩٨٦، مخطوطة.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٥٣) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ١٠٢.

(٥٤) المصدر نفسه، جـ٢، ٥٣، ٥٨.

معتزلة[٥٥]. كذلك وفدت جموع غفيرة منهم إلى اليمن لذات الأسباب والدوافع. ومن الإقليمين معاً شنّ المعتزلة حرباً كلامية على المذهب الأشعري[٥٦] كان لهم الظفر فيها. ولعل هذا يفسر إقبال الكثيرين من زيدية اليمن على اعتناق الاعتزال. وإذ شغل الزيدية بالسياسة ومشكلاتها؛ شغل المعتزلة بالكتابة والتأليف في أصول المذهب وفروعه[٥٧].

وفي الغرب الإسلامي توحّدت جهود المعتزلة والشيعة والمتصوفة لمواجهة تسلّط الحكومات المالكية المتعصّبة. لكن المذهب تعرّض للإندثار في المغرب خصوصاً بعد سقوط دولة الأدارسة الزيدية، وإن بقيت بعض الجيوب في المناطق الجبلية المنزوية؛ أقام فيها فلول المعتزلة؛ حتى أجهز عليهم المرابطون. وإذ انطوى المذهب «التومرتي» على بعض الآراء الاعتزالية؛ فقد كان ذلك أمراً عابراً لم يلبث أن تلاشى بعد الردّة المالكية على مذهب ابن تومرت[٥٨]. وكان اندثار الاعتزال من أسباب وتجليات انهيار الفكر الإسلامي في العصور الإسلامية المتأخرة.

أما عن مذهب الخوارج؛ فمعلوم أن فرقتين من فرقهم قدر لهما تأسيس كيانات سياسية في عمان والمغرب، وهما الإباضية والصفرية. وبسقوط إمارة بني مدرار الصفرية عام ٢٩٧ هـ على يد الفواطم؛ بقي الوجود الصفوي في إمارة برغواطة التي ظلّت قائمة حتى أجهز عليها الموحدون. عندئذٍ اندثر المذهب الصفري كلية من العالم الإسلامي مشرقه ومغربه.

أما الإباضية، فقد نجحوا في تأسيس إمارة بعمان لاقت عنتاً شديداً من قبل الخلافة العباسية والسلطنة البويهية التي أقامت سلطة مناوئة تمّثلت في أسرة بني نبهان بعمان وشجر صراع طويل بين إباضية عمان وبين أسرة بني نبهان تلك تبادلا فيه النصر والهزيمة إلى أن قدّر للإباضية الظفر في هذا الصراع وتأسيس إمارة إباضية قحة قدّر لها البقاء والاستمرار.

ومعلوم أن أحوال إباضية عمان كانت متردية آنذاك حتى عرف تاريخها منذ منتصف القرن الخامس الهجري «بالعصور المظلمة»[٥٩]. وفي فترات إبعادهم عن الحكم عاش الإباضية في طور «التقية» في مجتمع عشائري منعزل؛ بفعل الحماية الجغرافية.

أما في المغرب؛ فبعد سقوط الدولة الرستمية الإباضية في المغرب الأوسط عام ٢٩٧ هـ هرب الإباضية إلى جبل نفوسة وواحة وارجلان وجزيرة جربة وعاشوا كمجتمعات عشائرية انصرفوا فيها عن السياسة إلى الاشتغال بالعلم والتجارة.

---

(٥٥) إبن بطوطة: **تحفة النظار في غرائب الأسفار وعجائب الأمصار**، جـ١، ق٢، ٤٠٢، بيروت ١٩٨٥.

(٥٦) المصدر نفسه، جـ٢، ص ٥٨؛ أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٥٨) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٢٩٦.

(٥٩) محمد أرشيد العقيلي: **الخليج في العصور الإسلامية**، ص ١٨٥، عمان ١٩٨٣.

وفي ظلّ الظروف الصعبة التي تعرّضوا لها من قبل الخصوم السياسيين والمذهبيين؛ تشبثوا بهويتهم المذهبية؛ فأقاموا نظاماً اجتماعياً يسمى «العزابة»، تؤول فيه السلطة إلى هيئة استشارية ديموقراطية تدير شؤونه الجماعة[٦٠].

وظلّت العلاقات التجارية والثقافية قائمة بين إباضية عمان وإباضية المغرب بصورة سريّة؛ فكان الطرفان يلتقيان بالمدن المقدسة في مواسم الحج[٦١]. وبرغم العزلة التي عاشها إباضية المشرق والمغرب؛ لم يسلموا من حملات ضارية شنّها مفكرو السنة ضدهم. وبرغم اتسام المذهب الإباضي بالإعتدال؛ بالغ فقهاء السنة؛ كابن المظفر الاسفرائيني وأبي الفتح الشهرستاني في اتهامهم بالغلوّ إلى حد الزعم بأن المذهب الإباضي من بدع إبليس[٦٢].

هكذا كان المد السنّي مسؤولاً عن الإجهاز على الفكر الليبرالي الذي تبنّته فرق المعارضة. فلنحاول إثبات ذلك في المباحث التالية.

* * *

(٦٠) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: بكير بن سعيد أعوش: **وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية**، ص ٨٨ وما بعدها، غرداية ١٩٩١.

(٦١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، ص ١٣١ وما بعدها.

(٦٢) راجع: علي يحيى معمر: **الإباضية بين الفرق الإسلامية**، ص ٤٦، وما بعدها، غرداية ١٩٨٧.

المبحث الثاني

العلوم العقلية والنقلية

ننوّه بأن تناولنا لموضوع هذا المبحث ليس تأريخاً للعلوم بقدر ما هو محاولة للكشف عن ظاهرة الانهيار التي عمّت سائر جوانب المعرفة في «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ وذلك من خلال رصد مظاهر الانهيار في كل علم على حدة، واستقراء المشترك بينها جميعاً وردّه إلى أصوله السوسيو ـ تاريخية. لذلك لن نعوّل على ذكر التفصيلات؛ خصوصاً وأنها لن تقدم جديداً على مستوى الإبداع والابتكار؛ بل إن ظاهرة التجميع والاجترار والتلخيص والشرح هي التي سادت الكتابة في سائر المعارف؛ إن جازت التسمية أصلاً.

على أننا أخذنا بالتصنيف المتواتر إلى علوم عقلية وأخرى نقلية؛ برغم غياب العقل في الصنف الأول إلى الحد الذي شاع فيه إطلاق مصطلح «العلوم المهجورة» على ما سمي بالعلوم العقلية في العصر السابق. ونفس الشيء ينسحب على العلوم النقلية أو الشرعية أو الدينية؛ إذ تحجرت وعمها التقليد والنقل؛ بله السطو على جهود السابقين في كثير من الأحيان.

على أن عصر الركود والاضمحلال الفكري شهد في بدايته قدراً من العقلانية في النتاج المعرفي في بعض الأحيان؛ ترجع ـ فيما نرى ـ إلى الازدهار الذي شهده العصر السابق ـ «عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة» ـ وظلت تداعياته الإيجابية قرابة نصف قرن من الزمان؛ ثم تلاشت تماماً طوال القرون التالية. على أنه يجب التحفّظ في تقويم هذا النتاج المعرفي الإيجابي؛ لأنه مع ذلك لم ينطو على أي إبداع أو ابتكار؛ بحيث لا ينم تواجده الهامشي والعابر عن أدنى تشكيك في دخول الفكر الإسلامي طور الانهيار منذ منتصف القرن الخامس الهجري.

وننوه أيضاً بأن هذا النتاج المعرفي صدر عن فلول التيار البورجوازي الليبرالي الذي وجد

متنفساً له في بعض الأطراف القصية من العالم الإسلامي؛ وفي مجتمعات شهدت نوعاً من النشاط التجاري.

تأسيساً على ذلك سنتناول الموضوع برؤية المؤرخ المفكر الذي يروم رؤية الفكر من خلال محيطه التاريخي، ويلقي في نفس الوقت أضواء ناصعة على هذا المحيط التاريخي من خلال إفرازاته الفكرية.

* * *

أ ـ العلوم العقلية

نقصد بها علوم الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء والطب والجغرافيا. ونؤجل دراسة الفكر التاريخي في هذا السياق نظراً لأننا سنفرد له مجلداً خاصاً.

بالنسبة للرياضيات؛ إنتهينا إلى أن عصر «الصحوة البورجوازية الأخيرة» شهد أوج الازدهار في هذا الفرع من المعرفة؛ إذ صحح فيه العلماء أخطاء «الأوائل» ثم أبدعوا وأضافوا الكثير من الآراء والنظريات التي لايزال بعضها منسوباً إليهم.

أما في عصر «الإقطاع العسكري»؛ فقد انتكست تلك النقلة بفعل عوامل كثيرة سبق وأوضحناها. وحسبنا ما شاع في هذا العصر من تحريم وتأثيم هذه المعارف؛ على أساس خاطىء مؤداه تعارضها مع الدين[١]؛ وإن أجازوا بعضها إما لخدمة الدين نفسه، أو للحاجة إليها في الحياة العملية. فالإمام الغزالي؛ برغم اعترافه بفوائد ومنافع بعض هذه المعارف ندّد بالمشتغلين بها؛ فقال: «يجب زجر كل من يخوض فيها»؛ لا لشيء إلا لأنها من ميراث «الأوائل». لذلك «فضررها ـ في نظره ـ أكبر من نفعها»[٢]. وعلى منواله سار ابن عربي ـ الأشعري أيضاً ـ فلم يجد فيها فائدة ما؛ اللهم إلا «تلقيح الخواطر»[٣]. وبرغم اعتراف ابن خلدون بجدواها في الصنائع العملية؛ إلا أنه اعترف بأنها صارت في عصره «فناً مهجوراً غير متداول»[٤].

لذلك ندر الاشتغال بهذه العلوم اللهم إلا لخدمة الشريعة. فكانت الحاجة ماسّة إلى معرفة مبادىء الحساب نظراً للحاجة إليها في مسائل «المواريث». لذلك عرف المشتغل بالحساب بأنه «الفرضي الحاسب»؛ كناية عن توظيف الحساب لخدمة علم «الفرائض».

ففي الشرق؛ اشتهر بدر الدين محمد بن سبط المارديني (ت ٨٩١ هـ) بمزاولة مهنة

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، ص ١٥٤، الجزائر، ب.ت.

(٢) أنظر: الغزالي: **فاتحة العلوم**، ص ٥٦، القاهرة ١٣٢٢ هـ.

(٣) أنظر: إبن عربي: **الفتوحات المكية**، جـ٤، ص ٤٥٩، القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(٤) أنظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٦.

«الفرضي الحاسب» في حدود مسائل الفقه الخاصة بالمواريث[٥]. وفي الغرب الإسلامي؛ اشتغل أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المعروف بابن البناء (ت ٧٢١ هـ) بالحساب لنفس الغرض. وبرغم شهرته لم يبدع في مجال تخصصه، وفي الأندلس اضطر بعض المشتغلين بالرياضيات إلى الهرب إلى الشرق تحاشياً لنقمة الفقهاء، ومع ذلك استعان بهم الأمراء والسلاطين للإفادة من بضاعتهم فيما أسسوا من إنشاءات[٧].

وإذ أباح الفقهاء الاشتغال بالحساب في الحدود المذكورة آنفاً؛ فقد جرموا المشتغل بالهندسة التي حرموها تحريماً قاطعاً[٨]؛ لأن المشتغلين بها ـ حسب حكم أحد الفقهاء ـ «ينتحلون معرفة حقائق الأشياء من الأعداد والخطوط والنقط التي لا أعرف لها فائدة غير أنها مع قلة فائدتها؛ ترق الدين وتنتج كل ما نعوذ بالله منه»[٩].

لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين حكم بأن عصر «الإقطاعية العسكرية» «**شهد سنوات الاضمحلال في الرياضيات التي استمرت عدة قرون. لكن هذا الاضمحلال كان يوقفه بين الحين والآخر ظهور عالم لامع بين الشعوب التي دخلت الإسلام كالترك والفرس**»[١٠].

وعندنا أن هؤلاء العلماء النادرين اللامعين ـ وإن بالغ في تقديرهم ـ كانوا من المشتغلين بالفلسفة وعلومها من الشيعة والمتصوفة ومن عرفوا «بالملاحدة». فابن البناء ـ الذي سبقت الإشارة إليه ـ كان صوفياً، ونصير الدين الطوسي الذي برع في الرياضيات والفلك كان شيعياً اسماعيلياً[١١] عاش في كنف المغول الإيليخانيين الذين تسامحوا مع أهل الأديان والفرق. وعمر الخيام (ت ٥١٥ هـ) الشاعر الصوفي الرياضي الفذّ اتهم بالإلحاد؛ ومع ذكل كلّفه السلطان ملكشاه السلجوقي بإصلاح التقويم الفارسي[١٢].

كانت الرياضيات تدخل ضمن مباحث الفلسفة؛ لذلك جرى تحريمها من قبل الفقهاء

---

(٥) جولدتسيهر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، دراسة في كتاب «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**»، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ١٣٨، بيروت ١٩٨٠.

(٦) جورجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية، جـ٣، ص ٢٦٦، بيروت ١٩٨٣**.

(٧) بالنثيا: **تاريخ الفكر الإندلسي**، الترجمة العربية، ص ٤٥٧، ٤٥٨، القاهرة ١٩٥٥.

(٨) جولدتسيهر: المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٩) ياقوت: **معجم الأدباء**، جـ٣، ص ٤٥، نقلاً عن جولدتسيهر، في المرجع السابق.

(١٠) أنظر: فيرنيه (جوان): **الرياضيات والفلك والبصريات، دراسة في كتاب: «تراث الإسلام»**، الترجمة العربية، جـ٢، ص ٢٩١، الكويت ١٩٨٨.

(١١) قدري حافظ طوقان: **العلوم عند العرب**، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥، بيروت ١٩٨٣.

(١٢) محمد عبد الرحمن مرحبا: **تاريخ العلوم عند العرب**، ص ٣٧٧، بيروت ١٩٧٨.

السنة؛ بينما كانت من المعارف المسوغة شرعياً عند الشيعة وغيرهم. لذلك تدهورت الرياضيات ليحل محلّها الانشغال بالسحر والطلسمات. فجرى الاستعاضة عن الهندسة «بالحيل»؛ نظراً لاستغلاق الهندسة على فهم الفقهاء[١٣]. كما أهملوا الحساب والجبر وانشغلوا بالطلاسم والتمائم والسحر[١٤]. وحسبناً أن نذكر أن الفقيه الأشعري المرموق فخر الدين الرازي كان مشهوراً في «علم الرمل»[١٥]، وأن العلاّمة ابن خلدون أفرد في مقدمته فصولاً عديدة عن السحر وأسرار الحروف والزايرجات وغيرها[١٦]، عارضاً لفنونها ومصدقاً «لمعجزاتها». يقول عن إحدى الزايرجات: «**إنها جاءت بعمل مطرد وقانون صحيح لامرية فيه**»[١٧]. والأنكى أن يعتبر هذه الخرافات ضمن «علوم» عصره؛ إذ عنون أحد فصول مقدمته بعبارة «**فن علوم السحر والطلسمات**»[١٨].

كان شيوع هذه الخرافات على أنقاض علوم الرياضيات والفلك والكيمياء والطبيعيات[١٩]. لذلك ندّد بعض الفقهاء بالمشتغلين بها بعد أن كشفوا عما انطوت عليه من زيف وخداع. ومن هؤلاء الفقيه زين الدين عبد الرحمن بن عمر الجويري (ت أوائل القرن السابع الهجري) صاحب كتاب «المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار»[٢٠].

خلاصة القول؛ أن علوم الرياضيات تردّت إلى درجة الانحطاط منذ منتصف القرن الخامس الهجري كنتيجة لتسلّط الإقطاع العسكري.

أما علم الفلك؛ فتنسحب عليه نفس الحال؛ نظراً لكون الفلك من مباحث الفلسفة التي رفضها الفقهاء السنة ونددوا بالمشتغلين بها وبعلومها. لذلك حرم هؤلاء الفقهاء دراسة الفلك التي أقرّها الشيعة. ومع ذلك وجد من الفلكيين من جرت الإفادة من خبراتهم في معرفة المواقيت ورؤية الهلال. كما وجد فلكيون من الشيعة في خوارزم، وفي الأندلس من تلاميذ مدرسة ابن مسرّة ودعاة إخوان الصفا الذين برعوا في الدراسات الفلكية.

وكانت دعوى تجريم الاشتغال بالفلك عند السنة راجعة إلى اعتقاد خاطىء؛ مؤداه أن تعليل

---

(١٣) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٨٧.

(١٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٥٨.

(١٥) ميلي: المرجع السابق، ص ١٨٧.

(١٦) **المقدمة**، ص ٩١ - ١١٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٩٦.

(١٩) بلسنر (مارتن): العلوم، دراسة في كتاب «**تراث الإسلام**»، جـ٢، ص ٢٤٦، الكويت ١٩٨٨.

(٢٠) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١١٣.

ما يجري في عالم المحسوسات بعالم النجوم معناه الشرك بالله الذي هو العلّة الأولى والوحيدة لسائر الموجودات[٢١]. لذلك كفّر فخر الدين الرازي من اشتغل بالفلك؛ بينما اشتغل هو نفسه بالتنجيم[٢٢] وذهب ابن حجر إلى أن الفلك «يفضي إلى المفسدة؛ وإن اختلفت نوعاً وقبحاً»[٢٣].

ومع ذلك لم يكن هناك غنى عن الإفادة من الخبرات الفلكية في معرفة مواقيت الصلاة ورؤية الهلال[٢٤]. ولعل هذه الفائدة هي ما حدت بابن خلدون إلى تبرير الاشتغال به خصوصاً ما يتعلّق منه «بالأزياج وفوائدها»[٢٥]. وبرغم ذلك يكشف ابن خلدون عن أثر المصادرات الدينية على ندرة الاشتغال بالفلك في المغرب في عصره. فلم يعرف هو نفسه عالماً فلكياً سوى الرياضي ابن البناء ـ سالف الذكر ـ صاحب «كتاب المنهاج» الذي استمد مادته من فقيه تونسي تعلّم الفلك على يد يهودي من صقلية[٢٦].

أما فقهاء الشيعة؛ فقد حبذوا دراسة الفلك باعتباره علماً من علوم الفلسفة يساعد على فهم الكون والوجود الأنطولوجي. لذلك برع فيه بعض علمائهم في أطراف العالم الإسلامي؛ مثل خوارزم حيث احتضن المغول علماء الشيعة وتبنّوا نبوغهم وشجعوه. كما برع بعض تلاميذ مدرسة ابن مسرّة ودعاة إخوان الصفا في الأندلس في الدراسات الفلكية؛ فصوبوا الكثير من الأخطاء الموروثة وقدموا حلولاً للكثير من المسائل الملتبسة.

أما في قلب العالم الإسلامي؛ فلا نسمع طوال القرون الخمسة التي سادتها الإقطاعية العسكرية إلا عن فلكي واحد هو ابن طيبغا القاهري (ت ٨٠٥ هـ) الذي جرت الإفادة من خبرته في معرفة المواقيت ورؤية الهلال[٢٧].

أما في خوارزم؛ فقد أسس المغول مدرسة فلكية شيعية ترأسها الرياضي والفلكي الشهير نصير الدين الطوسي[٢٨]، الذي أنشأ مرصداً في المراغة وانكبّ هو وتلامذته على البحث النظري والعملي وتوصلوا إلى نتائج طيبة[٢٩]. ويعد قطب الدين محمود الشيرازي (ت ٧١٠

(٢١) جولدتسيهر: **دراسته السابقة في كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص ١٤٣.
(٢٢) أنظر: فخر الدين الرازي: **مفاتيح الغيب**، جـ٦، ص ١٤٩، بولاق ١٢٨٩ هـ.
(٢٣) أنظر: ابن حجر: **فتاوى حديثية**، ص ٣٥، القاهرة ١٣٠٧ هـ.
(٢٤) جولدتسيهر: المرجع السابق، ص ١٣٥.
(٢٥) **المقدمة**، ص ٤٨٩.
(٢٦) نفس المصدر والصفحة.
(٢٧) جورجي زيدان: المرجع السابق، ص ٢٦٦.
(٢٨) قدر حافظ طوقان: المرجع السابق، ص ٢٢٢.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

هـ) من خيرة تلاميذ الطوسي، ولا غرو فله إسهامات مبتكرة في المسائل الفلكية ضمنها كتابه «نهاية الإدراك في معرفة الأفلاك»[٣٠].

أما في الأندلس؛ حيث شجع ملوك الطوائف العلم والعلماء، وأتاحوا قدراً من الحرية الفكرية؛ لمع بعض الفلكيين الأندلسيين؛ من أمثال جابر بن الأعلى الإشبيلي (ت ٥٤٠ هـ) صاحب «كتاب الهيئة» الذي انتقد فيه بعض آراء بطليموس. أما أبو اسحق إبراهيم بن يحيى الزرقالي (ت ٤٧٧ هـ) فقد صنف في الفلك خلاصة تجاربه العملية مفيداً من تصنيفي بطليموس والخوارزمي[٣١]. ويعزى إليه ابتكار «الصفيحة الزرقالية» المتميزة عن الصفائح السابقة بدقتها وضبطها[٣٢]. كما برع في نفس المجال جابر بن أحمد البطروجي (ت ٥٢٦ هـ) تلميذ ابن باجة وابن طفيل الذين شكلا مدرسة انتقدت آراء بطليموس وحاولت تقديم رؤية كونية أكثر عقلانية[٣٣].

ولو تعقبنا تواريخ وفاة هؤلاء الفلكيين البارعين؛ لعلمنا أنهم كانوا مخضرمين عاشوا حقبة امتزاج البورجوازية بالإقطاع، أي مرحلة الانتقال من الليبرالية إلى النصية؛ فكانت معارفهم في عصر الانهيار نتاج تراكم تمتد جذوره إلى عصر الازدهار.

يؤكد ذلك أن جلّ هؤلاء الفلكيين كانوا مرفوضين وملفوظين في أوساط الفقهاء. فقد حورب الزرقالي وطورد[٣٤]، كما أعلن ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) تلميذ ـ ابن تيمية وحامل فكره ـ تكفير الطوسي ومدرسته[٣٥] وبرغم تحريم الفلك وتجريم علمائه، أباح الفقهاء التنجيم واشتغل به بعضهم. ولعل ذلك كان من أسباب «**ولع الناس بالتنجيم عن طريق معرفة آثار الكواكب في عالم الإنسان من الملك والدول والمواليد البشرية**»[٣٦]. بل إن إبن خلدون نفسه أفرد في مقدمته فصولاً عن «الأفلاك وتأثيرها في عالم المحسوسات»، فضلاً عن «الكهانة والكهان» «الذين يعرفون أخبار السماء من الشياطين»[٣٧]. عرض لذلك في تفصيل وبسط وقناعة بمصداقية معارف الكهان؛ فهم في نظره «أشخاص يخبرون بالكائنات قبل وقوعها

---

(٣٠) جورجي زيدان: المرجع السابق، ج٣، ص ٢٦٦.

(٣١) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٤٠٠، ٤٠١.

(٣٢) فيرنييه: المرجع السابق، ص ٣٢٣.

(٣٣) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ص ٣٥١.

(٣٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٥١.

(٣٥) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٥٩، ٣٠٥.

(٣٦) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٨٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٥ - ١٠١.

بطبيعة منهم يتميز بها صنفهم عند سائر الناس». «... وهذه كلها موجودة في عالم الإنسان لا يسع أحد جحدها ولا إنكارها»[٣٨]. **خلاصة القول، أن علم الفلك الذي ازدهر في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؛ ما لبث أن انتكس وتحول في الغالب الأعم إلى ضرب من التنجيم والسحر والرجم بالغيب؛ بما يشي بانهيار الفكر وانحطاطه في عصر الإقطاعية العسكرية.**

أما عن علم التاريخ الطبيعي، أو «الفيزياء»؛ فقد عارك نفس الأزمة التي حلّت بسائر أنواع العلوم الأخرى؛ إذ تعرّض لنقمة الفقهاء الذين حرّموه لصلته بالفلسفة[٣٩]. لذلك فما كتب فيه كان ترديداً لأقوال القدماء أو قاصراً على سرد الخبرات العملية، أو منزلقاً إلى مهاوى الخرافة والشعوذة.

وقد جرى توظيف ما يتعلق بالخبرات العملية من جانب الحكام والطبقة الأرستقراطية؛ سواء في الفلاحة أو الصناعة أو الحرب. وإذ شهد العصر بعض الكتابات الإبداعية والمبتكرة النادرة؛ فقد كتبها علماء مخضرمون عاشوا في أواخر عصر الازدهار السابق وتأثروا بمعطياته، أو كانوا من علماء الشيعة الذين احتضنتهم دول المغول.

مصداق ذلك؛ أن عبد الرحمن المنصور الخازن (ت ٥١٢ هـ) الذي ابتكر آراء هامة في مجال البصريات وعالج بعض مسائل الضوء، والجاذبية، واخترع آلات لمعرفة الوزن النوعي للسوائل، وأخرى لوزن الأجسام في الماء والهواء؛ عاش ردحاً من عمره إبان عصر الصحوة البورجوازية السابق وتأثر بكتابات علمائه[٤٠].

أما علماء الشيعة الذين حافظوا على درجة من الجودة في أبحاثهم؛ فكانوا من تلامذة نصير الدين الطوسي الذين اشتغلوا أيضاً بالرياضيات والفلك. منهم قطب الدين الشيرازي (ت ٧٦١ هـ)، وكمال الدين الفارسي (ت ٧٢٠ هـ) اللّذين قاما بأبحاث مبتكرة إلى حدّ ما عن الألوان وتكوينها، وقدّما تفسيرات مقنعة لظواهر السراب والمرئيات الوهمية وغيرها[٤١].

أما عن كتابات السنّة في الفيزياء؛ فقد غلب عليها التكرار والاجترار سواء ما تعلّق منها بالأحجار والنباتات والحيوان، كما غصّت بالغرائب والعجائب التي أصبح البحث عنها هدفاً في حدّ ذاته؛ لذلك طفحت بالخرافات والشعوذات.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٣٩) أحمد الطاهري: الطب والفلاحة في الأندلس بين الحكمة والتجريب، ص ٩٤، ٩٧.

(٤٠) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٣٤٦، ٣٤٧.

(٤١) فيرنييه: المرجع السابق، ص ٣٣٨.

لقد كرر هؤلاء ما كتبه اليونان على علاته[٤٢]، أو نقلوا كتابات الخازن والطنغري وابن العوام وغيرهم من العلماء الأفذاذ في العصر السابق[٤٣]. ولم تكن كتاباتهم تستهدف غاية معرفية بقدر ما كانت استجابة لمطالب الحكام للإفادة من خبراتهم في الإنشاءات والصناعات الخاصة بآلات الحرب ونحوها. نعلم ـ مثلاً ـ أن ابن البيطار الذي برع في صناعة العقاقير كان من رجال الملك الكامل الأيوبي؛ فألّف له كتاب «المغنى في الأدوية المضرة»[٤٤]، كما كان ابن الرزاز الجزيري من رجال الملك الصالح الأيوبي، وصنف له كتاب «الجامع بين العلم والعمل»[٤٥]. ولا يخلو عنوان الكتاب من مغزى يؤيد صدق ما نذهب إليه. ولم تخل كتابات هؤلاء جميعاً من مسحة لا علمية إذ استبدلت في الغالب رؤية العالم ببراعة الساحر[٤٦].

وقد لاحظ أحد الدارسين الثقاة أن الكتابة العلمية في مجال «التقنيات» «كانت جد نادرة؛ إن لم تكن معدومة»[٤٧] ويدلل على ذلك بانقراض جلّ تلك الخبرات العملية العلمية الموروثة عن السابقين[٤٨]؛ بل أصبح أكثرها غير متداول بين أصناف الحرف؛ إلى حد استرعى اهتمام أحد الأمراء باليمن فاهتم ـ من باب الهواية ـ بجمع بعضها وصنّفه في كتاب[٤٩].

أما من احتفظ بأسرار تلك الصناعات؛ فكان جلّهم من الأجانب الذين جلبهم السلاطين من بلاد الجركس أو بلاد اليونان. منهم طيبغا الجركسي (ت أواخر القرن الثامن للهجرة) في مجال الخبرات الفلاحية[٥٠]، وطيبغا البكمليشي اليوناني (ت ٧٩٧ هـ) في مجال تصنيع الأسلحة وكيفية استخدامها، وأرتبغا الزدكاشي اليوناني (ت ٨٦٧ هـ) صاحب كتاب «الأنيق في المنجنيق»[٥١].

---

(٤٢) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٩٤؛ قدري حافظ طوقان: المرجع السابق، ص ٣٣.

(٤٣) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٩٤.

(٤٤) قدري حافظ طوقان: المرجع السابق، ص ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١.

(٤٥) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٦٧.

(٤٦) فيرنييه: المرجع السابق، ص ٢٦٣.

(٤٧) أنظر: يوسف بن عمر بن رسول: كتاب **المخترع في فنون من الصنع**، مقدمة المحقق الدكتور محمد عيسى صالحية، ص ٥، الكويت ١٩٨٩.

(٤٨) ذكر في هذا الصدد واقعة تتعلق بالساعات المائية المنصوبة على أحد أبواب المسجد الأموي بدمشق. فقد أصابها الخلل، وفشل عدد كبير من المهندسين والفنيين في إصلاحها. لكن أحدهم ويدعى رضوان بن محمد الساعاتي تمكن من إصلاحها؛ لا لشيء إلا لأن صانعها هو أبوه الذي أخبره وحده بسر تشغيلها. المصدر السابق، ص ٦.

(٤٩) بالرجوع إلى هذا المصدر؛ تبين أن ما يحويه يتعلق ببعض الخبرات البسيطة المعلومة لصغار الحرفيين، أكثر منها تقنيات تستند إلى علم الفيزياء؛ فبعضها يعالج كيفية إلصاق القصدير، والآخر عن الغراء وفوائدها، وثالث عن آلات الخيام اللازمة عند السفر..الخ. أنظر: المصدر نفسه، ص ١٤، ١٥.

(٥٠) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٦٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠، ٢٧١.

لذلك أصاب أحد تلامذتنا النابهين[٥٢] حين حكم بأن المعارف ذات الأساس العلمي أصبحت «حكراً على السلاطين والأرستقراطية»، بينما عوّل العوام على «تجاربهم العملية وعلى التقليد واستلهام الموروث الشفاهي المقترن بالخرافات والشعوذة».

ومن الشواهد الدالّة على شيوع الخرافات والشعوذات أن جلّ ما ألّف من كتب «الحيل» كان يغص بالأعاجيب والغرائب[٥٣]، كما هو الحال في مؤلف ابن الرزاز «الباهر في عجائب الحيل». وبالرغم مما يحويه كتاب «الحيوان الكبرى» للدميري من معلومات طيبة؛ فإنه يطفح بالخرافات والأوهام؛ كدلالات وجود الحيوانات في الأحلام[٥٤]. ولعل ما كتبه زكريا بن محمد القزويني (ت ٦٨٢ هـ) عن «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» يغني عن اللجاج في هذا المجال[٥٥].

خلاصة القول، أن علم التاريخ الطبيعي الذي ازدهر في «عصر الصحوة البورجوازية» السابق؛ تحول في الغالب الأعم إلى غرائب وعجائب وخرافات وشعوذات لا علاقة لها بالعلم ألبتة.

نفس الحكم يقال عن تردي علم الكيمياء في هذا العصر. إذ حرّم الفقهاء الأشعرية الاشتغال به؛ حتى أن الفخر الرازي ـ من أساطين الأشعرية ـ عزف عن الكيمياء ومال إلى «السيمياء» ـ السحر ـ حتى لا يتهم بفساد العقيدة[٥٦]. أما ابن تيمية؛ فقد صنّف رسالة في إنكار علم الكيمياء[٥٦].

وإذ أنكر ابن خلدون إمكانية وجود هذا العلم أصلاً فإنه اعتبره ـ إن وجد ـ دون فائدة؛ بل يؤدي إلى الفساد[٥٨]. هذا في الوقت الذي اعترف فيه «بالسيمياء» ـ السحر ـ كعلم؛ فهي **«العلم الذي ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة، ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك»**[٥٩]، ولم يتورّع عن الاعتراف بالسحر كعلم حيث قال **«إن وجود**

---

(٥٢) أنظر: أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٥٣) جورجي زيدان: المرجع السابق، ج٣، ص ٢٦٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٥٥) فيرنييه: المرجع السابق، ص ٢٦٨.

(٥٦) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٥٧) محمد بن عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٥٨) نفس المصدر والصفحة.

(٥٩) **المقدمة**، ص ٥٠٤.

السحر لا مرية فيه بين العقلاء»[٦٠]. لذلك اعتبر «السيمياء من توابع علوم السحر والطلسمات»[٦١]؛ ومن ثم اعتبر جابر بن حيان «كبير السحرة»[٦٢].

لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين اعتبر رواج السيمياء نوعاً «من الهذيان الذي شاع في هذا العصر»[٦٣]، ورده إلى التسابق من أجل التوصل إلى تحويل المعادن البخسة إلى نفيسة. فكثر التأليف في هذه المقاصد، كما هو حال محمد بن أحمد السيماوي الذي كتب في هذا الصدد كتاب «العلم المكتسب في زراعة الذهب»[٦٤]. وتبارى الحكام في استجلاب السيميائيين لتحقيق هذا الغرض، وأغدقوا عليهم؛ ثم نكبوهم حين عجزوا عن إدراك المرام[٦٥].

خلاصة القول أن علم الكيمياء القائم على التجريب والذي ازدهر في العصر السابق ووظفت نتائجه الباهرة في صناعات شتى كالسكة والأدوية والعطور والمعادن.. الخ، تحول في عصر الإقطاعية العسكرية إلى سيمياء تقدم السحر والرموز الغامضة والهذيان الصوفي؛ بحيث لم يخطىء أحد كبار مؤرخي العلم حين حكم على علم السيمياء بأنها من «العلوم الكاذبة»[٦٦].

أما عن الطب؛ فقد كان تدهوره أقل من العلوم الأخرى نظراً للحاجة الماسة إليه في العلاج والتداوي. وبرغم محاربة الفقهاء له باعتباره من علوم الحكمة؛ فإن الحكام تبنّوا الأطباء المرموقين وأغدقوا عليهم. ومع ذلك فإن قلّة من الأطباء هي التي قدّر لها ـ نظراً للعمل في خدمة السلاطين ـ أن تحافظ على قدر معقول من التجريب ومن ثم أبدعت وابتكرت ولو في نطاق ضيق. بينما عوّل معظم الأطباء على النقل والشرح والاختصار من كتب السابقين؛ فحلّ الاجترار محل الابتكار. وفي هذا العصر تقلصت أعداد الأطباء وندرت المصنفات الطبية نظراً للجوء الغالبية من الرعية إلى الطب الشعبي.

نفصل ذلك فنقول: «إن الطب كعلم مرتبط بالفلسفة شهد في عصر «الإقطاعية العسكرية» صراعاً بين الأطباء والفقهاء إذ حرص الأخيرون على استقلاليته كعلم وانسلاخه عن الفلسفة

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٩٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٩٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٧.

(٦٣) أنظر: ميلي؛ المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٦٥) مثال ذلك تعيين السلطان مسعود السلجوقي للسيميائي الحسين بن محمد الطغرائي وزيراً؛ ثم نكبه حين أخفق في زراعة الذهب. أنظر: ميلي: المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٨٧، ٢٥٩، ٢٦٠.

المبغضة في نظرهم. بينما رأى الأطباء أن الارتباط بالحكمة ضرورة علمية للارتقاء الطبي الذي **«يحتاج إلى النظر في علوم الطبيعة لمعرفة طبائع الأغذية والأدوية والتشريح وسائر ماينظر فيه أصحاب القياس من الأطباء»**[٦٧]. وبرغم إلحاح الأطباء على عدم الفصل؛ فقد انتصر موقف الفقهاء الذي ترتب عليه ربط الطب بالعلوم الدينية بدلاً من العلوم العلمية الفلسفية، أو على الأقل اشتراط تثقيف الأطباء بالثقافة الدينية على حساب الثقافة في الطبيعيات. وكان هذا التحول الذي شهدته العلوم الطبيعية الأخرى، ردة علمية لها نتائجها السلبية على سائر العلوم[٦٨].

لذلك تخلف الطب وندر وجود الأطباء واختفت كتب الطب التي تعرضت للإحراق والمصادرة لارتباطها بالفلسفة. ويشهد ابن خلدون على تلك الظاهرة في عصره فيقول أن **«الطب تخلّف وتناقص الاهتمام به.. وحلّ محله في البادية طب مبني على تجربة قاصرة، وليس لها قانون طبيعي»**[٦٩].

إلا أن جذور هذا التدهور ترجع إلى منتصف القرن الخامس الهجري؛ حيث ساد الإقطاع العسكري سائر أقاليم العالم الإسلامي. وحسبنا شهادة الطبيب البارع علي بن رضوان (ت ٤٦٠ هـ) على هذه المرحلة؛ حيث قال: **«إن جالينوس ليس يرضى أن يسمى الأطباء الذين يواظبون على أبواب الرؤساء بوابين للأبواب، ولكن أحسن من ذلك»**[٧٠].

لم يكن هذا التدهور قاصراً على الشرق وإنما انسحب على الغرب الإسلامي أيضاً؛ فقد ألّف أبو مروان بن أبي العلاء بن زهر (ت ٥٥٧ هـ) كتاب «التيسير» بسبب «نقص الكتب الطبية، وإلحاح الإخوان عليّ في تأليفه لذلك»[٧١]. ومن أهم أسباب سمات هذا التخلّف تخلي الأطباء عن البحث المعرفي التجريبي واللجوء إلى النقل والشرح والاختصار، كذا التسابق في الالتحاق بخدمة الحكام إحرازاً للمال والجاه بدلاً من شرف المعرفة؛ كما أشار نص ابن رضوان السابق.

لقد ندر الإبداع وشاع النقل[٧٢]، أما المبدعون التجريبيون فكانوا قلّة احتكرهم السلاطين نظراً للحاجة إليهم في علاج مرضاهم. إذ نعلم أن علي بن رضوان صاحب كتاب «الأصول في

---

(٦٧) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٧٢، ٧٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٦٩) **المقدمة**، ص ٤٩٩.

(٧٠) إبن رضوان: **دفع مضار الأبدان**، الترجمة العربية عن الانكليزية، ص ٢٣، نيويورك ١٨٨٤.

(٧١) أنظر: أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٢٦٥.

(٧٢) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٩٥.

الطب»[٧٣] والذي عوّل على التجريب وألّف بصدده كتاب «كفاية الطبيب فيما صح له من تجاريب»[٧٤]؛ التحق بالخدمة في بلاط الفاطميين الأواخر. كما أن علاء الدين بن ابي الحزم الدمشقي المعروف بابن النفيس (ت ٦٨٦ هـ) والذي يعزى إليه كشف الدورة الدموية الرئوية، والذي ألّف كتاب «شرح تشريح القانون»، والذي نحا في أبحاثه نحواً علمياً تجريبياً[٧٥]؛ كان يخدم في بلاط الملك الكامل الأيوبي[٧٦]. أما ابن رشد الفيلسوف؛ صاحب كتاب «الكليات» في الطب الذي عوّل فيه على التجربة والنقد، فكان ربيب بلاط الموحدين[٧٧]. أما موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٢٩ هـ) الرحالة والأديب والطبيب؛ فقد خدم في بلاط نور الدين محمود ومن بعده الأيوبيين الذين أغدقوا عليه الأموال والجرايات[٧٨]. أما عن آل زهر، فهي أسرة اشتغلت بالطب بالأندلس وارتقت به إلى درجة كبيرة. ومن أهم أطبائها أبو مروان بن أبي العلاء بن زهر (ت ٥٥٧ هـ) الذي اعتمد التجريب في مصنفاته الوفيرة مثل كتاب «التيسير في المداواة والتدبير» وكتاب «الترياق»، وكتاب «الأغذية» وغيرها، كما أخذ بالقياس والنظر وآخى بين المنطق والتجربة[٧٩]، فكان من أشهر أطباء الموحدين. كذلك كان الطبيب المصري محمد القوصوي (أوائل القرن العاشر الهجري) صاحب كتاب «كمال الفرصة ودفع الهموم» ـ في الطب النفسي ـ طبيب السلطان قنصوه الغوري المملوكي[٨٠]. وفي الصيدلة برع أبو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار (ت أوائل القرن السابع الهجري)[٨١]. وقد اشتهر بالتجريب وبأنه صاحب رحلة جمع فيها صنوف الحشائش والنباتات وأجرى عليها البحوث والدراسات، وصنّف الكثير من الأدوية والعقاقير. وفي النهج التجريبي الذي اعتمد عليه ـ دون معاصريه ـ يقول: «.. وجب التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أوغلط لمتقدم أو متأخر؛ لاعتماد أكثرهم على الصحف والنقل، واعتمادي على التجربة والمشاهدة»[٨٢]. لذلك فلا غرابة إذا علمنا أن جهوده تلك كانت بتشجيع من السلطان الملك الكامل الأيوبي[٨٣].

---

(٧٣) أنظر: بليسنر: المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٧٤) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١١٠.

(٧٥) بليسنر: المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(٧٦) محمد بن عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٦٨، ٢٦٩.

(٧٧) بليسنر: المرجع السابق، ص ٦٠؛ قدري حافظ طوقان: المرجع السابق، ص ٢١٦، ٢١٧.

(٧٨) محمد مؤنس عوض: من إسهامات الطب العربي الإسلامي في العصور الوسطى، ص ٧٤، القاهرة ١٩٩٧.

(٧٩) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٧٦؛ محمد بن عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٦٥.

(٨٠) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١١٠.

(٨١) ميلي: المرجع السابق، ص ٤١٤.

(٨٢) نقلاً عن: جلال موسى: **منهج البحث العلمي عند العرب**، ص ٢٤٢، ٢٤٣، بيروت ١٩٧٢.

(٨٣) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٩٤.

لقد حافظ هؤلاء وغيرهم من الأطباء «الرسميين» على بعض المكانة لعلم الطب، ومع ذلك لم يسلم بعضهم من أذى الفقهاء الأشاعرة والعوام؛ حتى اضطر بعضهم إلى هجرة الأوطان، أو التمويه بالاشتغال بالطب المبني على الحكم. وعلى سبيل المثال كان ابن النفيس يتذرّع بعلوم السماع ويلقي فيها محاضرات إلى جانب علوم اللغة والحديث(٨٤). واضطر عبد الملك بن زهر تحت تهديد الفقهاء إلى «جمع كتبه من عند الكتبيين، وشرع يعلن ذمّ المنطق، ويحثّ طلبته على حفظ القرآن والاشتغال بالتفسير والحديث درءاً للشبهة»(٨٥). كما اهتم عبد اللطيف البغدادي ـ لذات الأسباب ـ بدراسة الحديث وقراءة مصنّفات الغزالي(٨٦)؛ على الرغم من أن كتاباته كان جلّها شروحاً ومختصرات(٨٧) لأعمال السابقين. بل كان من الممكن أن يجري الاعتداء على حياة هؤلاء الأطباء؛ لولا احتضان الحكام لهم وحمايتهم للحاجة الماسّة إلى خبراتهم(٨٨). هكذا كان الطب الحكمي قاصراً على قصور السلاطين، تتوارث أسراره أسر بعينها وتتداول خبراته كابراً عن كابر؛ كأسرة الرجى في البلاط الأيوبي، وأسرة ابن أبي أصيبعة في نفس البلاط كذلك،، وأسرة بني زهر في البلاط الموحدي(٨٩).

وخارج نطاق قصور السلاطين والأرستقراطيين ساد العلاج بالطب الشعبي القائم «على تجارب قاصرة»(٩٠) مثل الكي والفصد والقدح وما شابه. بل شاعت الخرافات والشعوذات والتداوي بالسحر والطلسمات والرقى(٩١). ولم يتورّع بعض الأطباء الأدعياء ـ الذين كثرت أعدادهم في هذا العصر(٩٢) ـ على اتباع هذه الأساليب في العلاج الوهمي سعياً وراء الكسب والارتزاق؛ وهو أمر أفزع ابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ) فحمل عليهم حملة ضارية في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»(٩٣).

هكذا لم يسلم الطب ـ برغم بعد موضوعه عن الدين ـ من عداء الفقهاء؛ فكان ذلك من أسباب تدهوره.

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٨٥) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٧٧.

(٨٦) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٧٢.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٨.

(٨٨) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٧٨.

(٨٩) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٨٩، ٩٦، ١٠٣.

(٩٠) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٩٣.

(٩١) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٨٠.

(٩٢) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٦٨.

(٩٣) بلسنر: المرجع السابق، ص ٢٧٨.

وفي مجال الجغرافيا؛ يجمع الدارسون على أن هذا العلم تدهور في ظلّ الإقطاعية «بصورة ملحوظة بعد نمو وانتعاش من قبل»[٩٤]، فبعد منتصف القرن الخامس الهجري لا نجد إلا «فترة مجدبة قاحلة تفتقر إلى جغرافيين أصلاء، وما وجد منهم دأبوا على التقليد الرخيص»[٩٥].

ويرجع ذلك فيما نرى إلى تجزئة الوحدة الحضارية للعالم الإسلامي؛ تأسيساً على رسوخ النظام الإقطاعي المنكفىء، الذي أفرز حكاماً ذوي مغامرات عسكرية عملوا على فصم الوحدة الحضارية وإثارة السخائم العنصرية والإحن الطائفية.

كذلك انحسار المد البورجوازي التجاري وما كان يواكبه من رحلات علمية. وتقوقع سكان كل بلد على أنفسهم، وإن بارحوه كانت رحلاتهم في الغالب الأعم لأداء الحج؛ فانزوت ظاهرة «الرحلة في طلب العلم»؛ وما وجد منها كان هدفه خدمة علم الحديث أو الكتابة عن أقاليم ما من قبل كتاب إداريين كلفوا بمهام رسمية لتقديم معلومات جغرافية للحكام ذوي النزعة العسكرية العدوانية.

لذلك لم تعد المشاهدة والملاحظة المباشرة مصدر الكتابة الجغرافية؛ بقدر ما اعتمد اللاحقون على الكتابات السابقة نقلاً وتلخيصاً وسطواً في كثير من الأحيان. ناهيك عما حملته المصنفات الجغرافية في هذا العصر من نزعات إقليمية وعرقية وطائفية شوفنية فتّت في مصداقية الكثير مما كتب.

ونظراً لضيق أفق الجغرافيين في هذا العصر تحولت الكتابة في الجغرافيا إلى الاهتمام بالأقاليم على حساب الرؤية البورجوازية «الكوزموبوليتية» التي حفزت الجغرافيين السابقين إلى الكتابة في الجغرافيا العالمية. وما وجد من كتابات في هذا الصدد في عصر الانحطاط كانت تقليداً ومحاكات للسابقين في التبويب والمنهجة؛ بله في نقل المعلومات في معظم الأحيان؛ وإن حاول البعض إعادة تحريرها؛ فقد غصّت بالغموض وسقم اللغة والإسراف في البديع.

ومع ذلك وجدت بعض الأسماء القليلة من الجغرافيين الذين حافظوا على قدر ما من المعطيات الإيجابية لكتّاب العصر السابقين؛ وإن لم يبدعوا أو يبتكروا. ومعظم هؤلاء كانوا جغرافيين مخضرمين عاشوا ردحاً من عمرهم في أواخر عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة، وبقية العمر في ظل الإقطاعية العسكرية.

كما أن بعضهم كانوا من قوى المعارضة الشيعية والاعتزالية؛ ممن انسحبوا من قلب الدولة وعاشوا في كنف الدولة المغولية في خوارزم حيث تبنى سلاطين المغول التيار العقلاني ورحبوا

---

(٩٤) ميلي: المرجع السابق، ص ٣١٢.

(٩٥) نفيس أحمد: **جهود المسلمين في الجغرافيا**، الترجمة العربية، ص ١٩٩، القاهرة ب.ت.

بأعلامه وعلمائه، فأنتجوا في مجال الجغرافيا وغيرها أعمالاً طيبة(٩٦)، وإن لم ترق إلى نتاج العصر السابق؛ فلم تسقط في مهاوي كتابات العصر اللاحق. وفيما عدا هؤلاء وأولئك كانت الكثرة الكاثرة من جغرافي هذا العصر من حاملي الشأن الذين حوّلوا الجغرافيا من علم راق إلى كتابات منقولة مكروره، أو إلى عجائب وغرائب وخرافات وشعوذات؛ خصوصاً بعد طغيان الفكر الطرقي الصوفي وتحالفه مع الفكر النصي لمناهضة البقية الباقية من التيارات العقلانية.

لنبدأ الآن بتبيان إسهامات الشريحة المستنيرة من جغرافيي هذا العصر ممن كانوا مخضرمين، أو كانوا من قوى المعارضة الاعتزالية والشيعية. والذين استقروا بخوارزم وأنجزوا في حماية سلاطين المغول.

لعل من أهم جهود هؤلاء ترجمة بعض كتابات العصر السابق إلى اللغة الفارسية، التي صارت لغة الفكر والثقافة في هذا العصر في إيران وما وراء النهر. ومن أهم ما ترجم في هذا الصدد جغرافية ابن حوقل الشيعي الإسماعيلي(٩٧).

ولا يخلو ذلك من مغزى بالنسبة لجغرافيي المشرق آنذاك إذ عبّر ابن حوقل عن المنظور الشيعي الرحب بعلم الجغرافيا. ومن البديهي أن يتأثر به جغرافيو المشرق. ومنهم أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٤٦٧ هـ) وهو معتزلي مخضرم وعالم مرموق في كثير من العلوم النقلية والعقلية، فضلاً عن اهتمامه بالنحو والأدب والكتابة في معظم تلك الحقول المعرفية. لقد صنّف في الجغرافيا كتاب «الجبال والأماكن والمياه» وهو يحمل معطيات عقلية أحاطت بالفلسفة الطبيعية، ويؤخذ عليه فقط اقتصاره على أقاليم المشرق دون المغرب(٩٨).

أما ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦ هـ)؛ فقد كان عبداً رومياً حرّره سيده فاعتنق مذهب الخوارج ثم المذهب الشيعي(٩٩). ولكونه تاجراً جاب الآفاق(١٠٠)، ولكونه عاش قريباً من عصر الصحوة البورجوازية الثانية؛ فقد كان آخر جغرافي مسلم يحمل رؤية توحيدية للعالم الإسلامي؛ قام بترجمتها إلى إنجاز علمي تمثّل في كتابه «معجم البلدان».

ولا غرو؛ فقد زار آسيا الصغرى والشام والعراق ومصر والمغرب وبلاد ما وراء النهر ثم استقر ردحاً من الزمن في خوارزم(١٠١) معقل (الحركة العلمية الشيعية) المستنيرة؛ فانعكس ذلك على

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٧٠، ١٧١.

(٩٧) كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، الترجمة العربية، ص ٣١٧، القاهرة، ١٩٦١.

(٩٨) المصدر نفسه، ٣١٨، ٣١٩.

(٩٩) ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، جـ٦، ص ١٢٧، بيروت ١٩٧٨.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٢٧، ١٢٨.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

خياله العلمي. لذلك يعد كتابه «معجم البلدان» أول معجم جغرافي يتناول سائر علوم الجغرافيا في سائر أقاليم العالم الإسلامي. ويشي المعجم ببراعته في التأليف وثقافته الواسعة؛ ولا غرو فقد كان عصامياً نهل من المعارف لحافز شخصي ولم يتلق العلم إلا من منابته دونما حاجة إلى شيوخ[١٠٢].

وفضلاً عن تكاملية المعجم وحسن تبويبه وتصنيف معلوماته؛ فهو يمزج بين الجغرافيا والتاريخ، ويفصل في الجغرافيا الوصفية والرياضية، ويجمع بين العمران والديموغرافيا[١٠٣]، كذا بين الاقتصاد والسياسة[١٠٤]. ولكونه تاجراً فقد أولى التجارة اهتماماً خاصاً[١٠٥].

على أن العمل يظل في النهاية حاملاً بصمات عصر الإقطاعية العسكرية؛ فهو إنجاز تجميعي ينمّ عن جهد كبير؛ لكنه يفتقر إلى الإبداع والابتكار[١٠٦]؛ وبرغم أصالته لم يقدم معلومات غير معروفة عن السابقين[١٠٧].

هكذا حافظ الزمخشري المعتزلي وياقوت الشيعي على مكانة محترمة لعلم الجغرافيا خلال عصر شهد تدهور هذا العلم وانحطاطه. ومع ذلك لا يمكن أن نقارن بينهما وبين أعلام الجغرافيين في العصر السابق من أمثال المسعودي والبيروني وغيرهما.

ويمكن أن نلحق جغرافياً شيعياً أيضاً بالزمخشري وياقوت، وهو محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس (ت ٥٦٠ هـ) المعروف بالشريف الإدريسي الذي يحمل ميراث الشيعة في النبوغ والتفوّق[١٠٨]. وليس من شك في أن نبوغه قد تعاظم في وسط علمي يشجّع العلم والعلماء، ألا وهو بلاط النورمان بصقلية. إذ حرص ملوك النورمان على رعاية الموروث الحضاري والفكري الإسلامي، وعملوا على تسخيره في مد نفوذهم على أوروبا تحقيقاً لطموحات سياسية عريضة. في هذا المناخ الملائم عاش الإدريسي[١٠٩] الذي كلّفه روجر الثاني بكتابة جغرافية «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». لذلك شجّعه على القيام برحلات علمية لجمع مادة كتابه؛ فزار الشام وآسيا الصغرى شرقاً وغربي أوروبا غرباً[١١٠]، وهي المناطق التي

(١٠٢) محمد مؤنس عوض: **الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية**، ص ٧٦، القاهرة ١٩٩٥.

(١٠٣) أنظر: ياقوت: معجم البلدان، جـ٢، ص ٤٦٥، بيروت ١٩٧٧.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٦٥، وما بعدها.

(١٠٥) المصدر نفسه، جـ٣، ص ٤٣٦ وما بعدها.

(١٠٦) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٤٤.

(١٠٧) ميلي: المرجع السابق، ص ٣١٢.

(١٠٨) بلسنر: المرجع السابق، ص ٢٧١.

(١٠٩) جلال مظهر: **حضارة الإسلام وأثرها في التراث العالمي**، ص ٤٠٢. القاهرة ١٩٧٤.

(١١٠) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٢٤.

توجهت إليها طموحات النورمان السياسية والتجارية. فقد عوّل النورمان على المشاركة في الحروب الصليبية وكسب رضى البابوية لتدعهم في الزعامة السياسية للعالم المسيحي. كذلك العمل على تأمين طريق الحجيج إلى الشرق وطرق الملاحة البحرية بين المدن الإيطالية وسواحل الشام ومصر، من أجل كسب رضى سائر القوى لتحقيق مشروع النورمان السياسي(١١١).

لذلك كان كتاب الإدريسي «نزهة المشتاق» بمثابة «غزو علمي» لهذه المناطق تمهيداً لغزوها سياسياً(١١٢). ومن هنا كان اهتمامه بالجغرافيا السياسية واضحاً؛ إذ طفق يعدد الميزات الإستراتيجية لكل إقليم؛ فضلاً عن اهتمامه بالديموغرافيا والإثنولوجيا والتحديد الدقيق للمناطق والمـزارات والكنائس والأديرة النصرانية(١١٣) بما يتلاءم مع الغرض الذي ألّف الكتاب من أجله.

وفيما عدا هؤلاء الفرسان الثلاثة لم يشهد العالم الإسلامي طوال قرون الإقطاعية العسكرية الخمسة جغرافياً مرموقاً؛ برغم كثرة المشتغلين بالجغرافيا خصوصاً في الغرب الإسلامي. أما الشرق؛ فقد عرف ظاهرة ما يمكن أن نسميه «الجغرافيا الدينية» الممثلة في وصف طرق الحجيج والمزارات المقدسة وأضرحة الأولياء. لذلك كان هؤلاء الجغرافيون متصوفة بالمعنى الطرقي المتخلف لا بالمعنى الفلسفي الذي عرفه العصر السابق. لقد تحول التصوف إلى «طرقية» أو «دروشة» تقول بالكرامات والخوارق وتهدر العقل أمام سلطان الشعوذات والخرافات.

إنعكس هذا التصور على منظور الهروي (ت ٦١١ هـ) الجغرافي حين كتب «كتاب الإرشادات إلى معرفة الزيارات». وهو كتاب يعج بالعجائب والغرائب والخدع والخرافات(١١٤).

يدخل في هذا الإطار كذلك الكثير من المؤلفات الجغرافية التي كتبت بالفارسية؛ فكلها يهتم بالجغرافيا الإقليمية ـ لا الكونية ـ وتسرف في إيراد العجائب والغرائب، وتنتفي فيها المسحة العلمية كلية؛ إذ كتبت لأغراض غير معرفية(١١٥). لذلك لم تنطو على قيمة جغرافية تذكر(١١٦).

أما من كتبوا بالعربية؛ فكانوا على شاكلتهم. وحسبنا أنهم من الجغرافيين الرسميين الذين

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥، ٢٦.

(١١٣) Danie: **Pilgrimage of the Rusion Abbot Daniel in the Holy Land,** Vol. 4, p.9, London, 1895.

(١١٤) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٢٠، ٣٢١.

(١١٥) Browne: **Aliterary history of Persia,** Vol.2, p.29, Paris, 1909.

(١١٦) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

التحقوا بخدمة الحكام ككتاب في الدواوين أو مشتغلين بالإدارة؛ فكانت كتاباتهم موجهة لخدمة أغراض ليست معرفية. كما أن معظمهم كتبوا مصنفاتهم دون القيام بزيارات أو رحلات للأقاليم التي كتبوا عنها؛ فكان مصدرهم الأساس هو كتب السابقين؛ فطفقوا ينقلون منها ويلخصون، وفي بعض الأحيان لم يتورّعوا عن السطو. كما عجّت هذه المصنّفات بالتعصّب المذهبي المقيت والنعرات العنصرية والشعوبية الساخرة. أما أقرانهم من الجغرافيين غير الرسميين؛ فمعظمهم تأثر بالتصوف الطرقي، وانعكس ذلك على ما دوّنوه في مصنّفاتهم التي فاضت بالكرامات والخرافات والغرائب التي أصبحت في حدّ ذاتها هدفاً تؤلف فيه ومن أجله الكتب؛ لغايات وعظية تهذيبية أخلاقية أكثر منها معرفية.

ينسحب هذا الحكم على ما كتبه عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٦٨ هـ) الذي عمل في بلاط الأيوبيين وصنف لهم كتاب «الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر». فالكتاب كما يوحي عنوانه يتعلق بالجغرافيا الإقليمية، حيث يتحدث عن مصر ونيلها وآثارها...الخ[١١٧].

وينطبق نفس الوضع على اسماعيل بن علي الأيوبي المعروف بأبي الفدا (ت ٧٤٢ هـ) وهو مؤرخ من أفراد البيت الأيوبي[١١٨]؛ ألّف في الجغرافيا كتاب «تقويم البلدان» جمع مادته من مصادر سابقة دون أدنى إبداع أو إضافة. ومعلوماته عن الشرق الأقصى جد مختلفة ومتناقضة؛ بما يوحي بجمعه بين مصادر متنوعة لم يعمل في مادتها العقل والنظر. كما يبدي في الكتاب نزعة سنية متعصبة ضد المذاهب الأخرى[١١٩]. وبرغم انتقاده للجغرافيين السابقين فيما كتبوا عن بلاد الشام؛ فقد نقل منهم دون جدة أو إضافة بشهادة أحد تلامذتنا النابهين المتخصصين في تاريخ الشام[١٢٠]. بل إن ما قدمه كان تلخيصاً واختصاراً وابتساراً لأعمال سابقيه[١٢١].

وفي نفس الإطار يندرج عمل عز الدين محمد بن علي بن ابراهيم بن شداد (ت ٦٨٤ هـ). فهو من رجال البلاط الأيوبي أيضاً، ثم خدم في البلاط المملوكي بعد ذلك[١٢٢]. وهو مؤرخ صنّف في الجغرافيا كتاب «الأعلاق الخطيرة في ذكر آراء الشام والجزيرة» مازجاً فيه بين التاريخ والجغرافيا؛ متأثراً في صياغة العنوان بعنوان جغرافية ابن رسته. اعتمد في تأليفه على تواليف

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(١١٨) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ١٩٥.

(١١٩) أنظر: أبو الفدا: **تقويم البلدان**، ص ٣، باريس ١٩٤٨.

(١٢٠) أنظر: محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

سابقة لليعقوبي والبيروني والهروي وابن جبير و ياقوت؛ دون إضافة أو ابتكار. كما ينطوي على روح التعصّب السني التي سادت العالم الإسلامي آنذاك[١٢٣].

وعمّ التدهور في هذا العصر كتابات الجغرافيين الشيعة من أمثال زكريا بن محمد القزويني (ت ٦٧٢ هـ) الذي صنّف كتابين في الجغرافيا هما «آثار البلاد وأخبار العباد»، و«عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»؛ استمد المادة العلمية الخاصة بهما من الهروي وياقوت[١٢٤]. لذلك اتسم عمله بعدم الأصالة واجترار آراء السابقين؛ مع صبغها بمسحة صوفية غنوصية تفت في مصداقية المعرفة؛ خصوصاً في مجال التأويل والتفسير. ولا غرو فقد تأثر بصوفية ابن عربي التي ترجع تعليل الوقائع إلى علّتها الأولى. والكتاب الأول معجم جغرافي يعد تلخيصاً لمعجم ياقوت، أما الثاني؛ فيحفل بالغرائب والعجائب والتصورات الغامضة والأسرار الكامنة؛ كما يوحي به العنوان[١٢٥].

وقد شهد العصر تأليف موسوعات ضخمة في المعارف العامة التي جمعها مؤلفوها من كتب السابقين. لذلك فهي تنطوي على مادة جغرافية منقولة بالمثل من مؤلفات الجغرافيين السابقين. فكتاب «نهاية الأرب في فنون الأدب» لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت ٧٣٢ هـ) يحوي معلومات جغرافية معروفة ومنقولة؛ حسب اعتراف النويري نفسه الذي أعلن عن مسؤولية من نقل عنهم عما ورد بكتاباته من أخطاء[١٢٦]. وعلى غرار النويري سلك سميه شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري (ت ٧٤٩ هـ) في كتابه «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار». والكتاب أقرب ما يكون إلى الجغرافيا التاريخية، وهو عبارة عن مادة مأخوذة من كتب الجغرافيين والمؤرخين السابقين؛ فضلاً عن روايات شفاهية «ساذجة» استقاها المؤلف من التجار والفقهاء؛ لذلك فأصالته معدومة[١٢٧].

وينسحب نفس الحكم على سميهما شهاب الدين أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) صاحب كتاب «صبح الأعشى في صناعة الإنشا». والكتاب أساساً يتعلّق بالدواوين ورسومها والعمل فيها...الخ؛ لذلك فالمعلومات الجغرافية دخيلة على موضوعه.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٢٥) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٦٤، ٣٦٥.

(١٢٦) نفسه: المرجع السابق، ص ٤٠٨، ٤٠٩.

(١٢٧) نفسه، ٤١٠، ٤١٥.

وبرغم امتياز القلقشندي عن سابقيه في حسن التبويب والتصنيف فإن مادته الجغرافية لا تتعدى في قيمتها «النقل والوصف»[١٢٨].

وبرغم ما شهد العصر من وجود جغرافيين رحالة في الغرب الإسلامي، اعتمدوا المشاهدة والمعاينة في كتابة ما ألفوا في الجغرافيا؛ إلا أنهم لا يتميزون عن معاصريهم من الجغرافيين المشارقة من حيث التعويل على النقل والتأليف لأسباب غير معرفية، وخلط الجغرافيا بالعلوم الأخرى كالحديث والأدب والتاريخ.: الخ، بما يؤكد وحدة الصيرورة التاريخية وسوسيولوجية المعرفة في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً. فباستثناء مصنّف ابن بطوطة ـ الذي سنعرض له بعد قليل ـ فإن ما كتب كان يتعلّق بالجغرافيا الإقليمية؛ دون أن يتطلّع أحد إلى كتابة جغرافيا «كوسموبوليتية».

ففي كتاب «المغرب في حلى المغرب» المنسوب إلى ابن الحسن علي بن موسى بن سعيد[١٢٩] (ت ٦٨٥ هـ) عرض جغرافي مقتضب لجغرافية مصر والمغرب والأندلس؛ استهدف المؤلف منه التمهيد لتقديم تراجم عن الأدباء والشعراء في هذه الأقاليم. وبرغم انطواء الكتاب على روايات شفاهية لبعض المؤلفين الذين كان لهم رحلة إلى الشرق[١٣٠]؛ فقيمتها الجغرافية معدومة لكونها معلومة لأن هذه المعلومات جاءت توطئة مختزلة ومبسترة لدراسة الأدب حسب الانتماء الجغرافي[١٣١]. ويقتبس المؤلف منهج الإدريسي في التبويب فضلاً عن تلخيص الكثير من معلوماته؛ فالكتاب لذلك يغلب عليه النقل[١٣٢].

أما محمد بن رشيد الفهري (ت ٧٢١ هـ) صاحب كتاب «الرحلتان»؛ فلم يكن جغرافياً بقدر ما كان محدثاً صنّف «رحلته» الأولى في وصف ما رآه في طريقه إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، وفي الثانية تناول من لقيهم من أهل الحديث في طريق رحلته تلك. لذلك فالكتاب محضر تسجيل لمشاهدات أقرب إلى «اليوميات» منها إلى الجغرافيا[١٣٣].

وبهدف الحجيج أيضاً رحل محمد بن أحمد التجاني (ت ٧١٧ هـ) من تونس إلى الحجاز

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

(١٢٩) معلوم أن ابن سعيد كان سادس ستة مؤلفين تداولوا تأليف الكتاب على مدار ما يزيد على قرن من الزمان؛ لأسباب أوردها محقق الكتاب. أنظر: إبن سعيد: **المغرب في حلى المغرب**، جـ١، **المقدمة**، ص ز، القاهرة ١٩٧٨.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص٧.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٣٢) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٥٨.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

وسجل ما عاين ورأى خلال الديار التي مر بها[١٣٤]، ودون ذلك في «رحلته»؛ مازجاً التاريخ بالجغرافيا؛ مقدماً معلومات وصفية ساذجة في بعض الأحيان، وأخرى تنطوي على نوادر وطرائف قليلة القيمة[١٣٥].

أما عن رحلة محمد بن عبد الله بن اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة (ت ٧٩٩ هـ) فتمثل آخر الرحلات الجغرافية من المغرب إلى المشرق في العصور الوسطى. وبرغم كون الرحلة أصلاً بهدف أداء فريضة الحج، إلا أن صاحبها ساح في البلاد ولاقى العباد في إطار جغرافي واسع شمل معظم القارة الأسيوية وأجزاء من شرق أوروبا وشرقي أفريقيا. وطوال الأعوام المديدة التي استغرقتها الرحلة؛ فإن صاحبهااتصل بالحكام وخالط العوام ورأى رأي العيان الكثير من الوقائع التي شارك في بعضها، ووقف على الأحوال المتردية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً في هذا العصر المضطرب. وبعد الرحلة إلى المغرب روى ماشاهد وعاين ليتلقفه أحد مستمعيه ـ ويدي ابن جزي ـ ويودعه الكتاب المعنون «تحفة النظار في غرائب الأمصار»[١٣٦]. لذلك فقيمة الرحلة هامة جداً في الجغرافيا والتاريخ؛ خصوصاً ما يتعلق بالتاريخ الثقافي أو ما يعرف باسم «الذهنيات»[١٣٧]. كما تكشف عن ذهنية ابن بطوطة نفسه الذي كان كسائر علماء عصره يعتقد بالكرامات ويؤمن بالخوارق والمعجزات وربما الخرافات أحياناً؛ وهو أمر ترك بصماته على معلومات الكتاب بطبيعة الحال[١٣٨].

وكما هو حال المؤلفات الموسوعية الشرقية التي ورد فيها معلومات جغرافية؛ فقد انطوت «مقدمة» عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٩ هـ) على معلومات مماثلة. كما أن «تعريفه» بنفسه و«رحلته» شرقاً وغرباً يستحق وقفة أمام مفهومه للجغرافيا. وقد سبق لنا إثبات كونه ناقلاً في مجال الجغرافيا ـ وغيرها من مجالات المعرفة ـ عن رسائل إخوان الصفا[١٣٩]. وقد أثار هذا الكشف ثائرة الأكاديميين والمفكرين، وأحدث دوياً معرفياً كبيراً أتاح لنا المزيد من الجهد والوقت لتعميق أطروحتنا والرد على المعارضين والمتحفظين[١٤٠].

ونحن في غنى عن إيراد النصوص الجغرافية التي اقتبسها ابن خلدون عن إخوان الصفا

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(١٣٥) أنظر: التجاني: **الرحلة**، ص ٨٥، تونس ١٩٥٨.

(١٣٦) إبن بطوطة: **تحفة النظار**، جـ١، ص ١٥ ـ ١٧، من مقدمة المحقق.

(١٣٧) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود اسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، ص ٧٣ وما بعدها.

(١٣٨) إبن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ٣٩، ٤٠، ٥٠، ١٠٠، ٢١١؛ على سبيل المثال.

(١٣٩) أنظر: محمود اسماعيل: **نهاية أسطورة**، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٩.

(١٤٠) أنظر محمود اسماعيل: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟** القاهرة ١٩٩٩.

خصوصاً في مجال تأثير الجغرافيا في أمزجة الشعوب وطرائق تفكيرها. ونكتفي بإثبات إشارات سابقة هامّة وقف عليها كراتشكوفسكي تؤكد صحة مذهبنا وصدق أطروحتنا؛ نقتبس منها ما يلي:

«إن معلومات ابن خلدون الجغرافية مخيبة للأمل؛ ففيها ذلك الانفصام المعهود في الأدب العربي بين المادة الجغرافية الواقعية من ناحية، والاستنتاجات النظرية المبنية عليها من ناحية أخرى، وفي هذا المجال كان ابن خلدون متبعاً بصورة لم تكن متوقعة... لم يعتمد ابن خلدون الجغرافيا الطبيعية والوصفية، أما القسم الذي تحدث فيه عن المذهب التقليدي عند الجغرافيين العرب؛ فهو أيضاً مثار لخيبة أمل لا تقل عن سابقتها؛ مادته لا تخرج عن نطاق المعلومات المعروفة لنا جيداً..»(١٤١).

بل إن ابن خلدون في تصنيفه للعلوم ـ ومن بينها الجغرافيا ـ «تارة يسير على النمط اليوناني، وطوراً يتبع تصنيف إخوان الصفا»(١٤٢).

بل ينتقد كراتشكوفسكي أسلوب ابن خلدون في عرضه للمادة الجغرافية فيقول: «انعكست على أسلوبه آثار السجع والمحسنات البديعية والاستعارات المبالغ فيها؛ بل لم تسلم لغته أحياناً من الألفاظ العامية والأخطاء النحوية.. وليس من النادر أن يحيط الغموض ببعض ألفاظه من وقت لآخر(١٤٣)»؛ وهو غموض فسرناه ـ من قبل ـ بعدم فهمه واستيعابه للكثير مما نقل عن إخوان الصفا. وإن كان البعض يرى أن ما نقل كان في الأصل منسوباً إلى أبقراط، واقتبسه عن الكتّاب العرب في التاريخ والطب والكونيات والجغرافيا(١٤٤). ومهما كان الأمر فالثابت أن ابن خلدون شأنه شأن أقرانه ـ إبان العصر الذي أطلق عليه هو نفسه «عصر الانحطاط» ـ كان ناقلاً ولم يكن ألبتة مبدعاً أو مبتكراً. وتلك سمة تنسحب على سائر المعارف في هذا العصر؛ أثبتناها بخصوص العلوم العقلية؛ ولسوف نحاول برهنتها ـ في المبحث الثاني - في العلوم النقلية.

* * *

ب ـ العلوم النقلية

تشمل هذه العلوم القراءات والتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام؛ وهي العلوم التي زكاها فقهاء السنة ـ باستثناء علم الكلام ـ مقابل رفضهم العلوم العقلية. وكان من المفروض أن يؤدي

(١٤١) أنظر: كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٤٤١، ٤٤٢.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

(١٤٤) أنظر؛ نفيس أحمد: المرجع السابق، ص ١٢٢، ١٢٣.

ذلك إلى ازدهار هذه العلوم بعد أن تبارى الحكام في تأسيس المدارس لتدريسها ودرسها؛ إلا أنها تدهورت ـ شأنها شأن العلوم العقلية ـ نظراً لوحدة المعرفة وارتباط علومها ببعضها البعض. فكان تغييب العقل تغييباً أيضاً للنقل، وكان تحريم المنطق معول هدم في علوم النقل نفسها.

كان من الطبيعي أن تتدهور العلوم النقلية؛ تأسيساً على غلبة الإقطاع العسكري؛ بحيث أثّرت المعطيات السوسيو ـ تاريخية والسوسيو ـ سياسية في سائر أنواع المعرفة، خصوصاً العلوم النقلية التي تتأثر أكثر من غيرها بالإيديولوجيا وتوجه ـ في حدّ ذاتها ـ إيديولوجياً لخدمة أغراض سياسية عملية.

وإذ وجد تيار ليبرالي يحمل بصمات عصر الازدهار السابق؛ فقد كان ضعيفاً ومحاصراً ومتأثراً ـ سلبياً أيضاً ـ بالمناخ الثقافي العام، وسياقه المتدهور.

لنحاول عرض ذلك مفصلاً وموثقاً في نطاق الغاية المرجوّة من العرض؛ وهي رصد وتفسير سوسيولوجية الانهيار من ناحية والكشف عن الآليات الحاكمة لهذا التدهور من ناحية أخرى.

فيما يتعلق بعلم القراءات؛ فقد كان مزدهراً في العصر السابق فكثر التأليف فيه، كماً ونوعاً. لكنه تحوّل في عصر الإقطاعية العسكرية إلى «ملخصات» أخلت بملكة الفهم والإبداع لصالح الحفظ والسماع. ومن أجل ذلك جرى تلخيص هذه الملخصات نفسها في صورة منظومات شعرية؛ لتسهيل الحفظ والترديد. كما جرى الاهتمام بالشكل على حساب المضمون؛ حين أهمل القراء ضبط القراءات وانساقوا وراء الزخرفة السماعية فتحولت القراءة إلى «غناء»، كما جرت العناية «بفن الرسم في القراءات؛ وهي أوضاع حروف القرآن في المصحف ورسومه»[١٤٥]

حدثّ هذا على الرغم من تحمّس الفقهاء لعلم القراءات وشحذ الهمم في الترويج له، وإقناع السلاطين والأمراء لتأسيس المدارس وانتداب مشاهير القراء للتدريس فيها. حدث هذا في الشرق[١٤٦]، كما في الغرب الإسلامي[١٤٧].

وبرغم ظهور مصنّفات في القراءات؛ فقد كانت في الغالب الأعم تجميعاً ونقلاً واختصاراً عن السابقين. فما دوّنه علم الدين السخاوي (ت ٦٤٣ هـ) في هذا الصدد بكتابه «جمال القراء وكمال الإقراء»، وما دوّنه شمس الدين الدمشقي (ت ٨٣٣ هـ) صاحب كتاب «غاية النهاية في رجالات القراءات»، وما بذله جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) من جهود لتأليف

---

(١٤٥) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٣٧، ٤٣٨.

(١٤٦) السيوطي: **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، جـ١، ص ٥٠٦، القاهرة ١٩٦٧.

(١٤٧) منى حسن محمود: المرجع السابق، ص ٣٣٧.

مصنّفه «الإتقان في علوم القرآن»[148]؛ تشى دلالات عناوين هذه المصنفات بأن علم القراءات اكتمل، ولم تعد هناك أدنى حاجة للاجتهاد.

وفي الغرب الإسلامي؛ راجت هذه المصنّفات المشرقية وجرى تلخيصها واختصارها في مدوّنات أو صياغة خلاصاتها في «أرجوزات» شعرية؛ تسهيلاً للترديد والحفظ، دون نظر إلى بحث أو نظر أو دراية. فمحمد بن فيره الشاطبي (ت ٥٩٠ هـ) لخص كتب السابقين وحوّلها إلى أرجوزة ـ هي الشاطبية ـ راجت رواجاً ذائعاً في المغرب والأندلس[149].

وفي العصر الموحدي وما تلاه؛ لقيت أرجوزة تسمى «المصنّف» في القراءات انتشاراً ذائعاً أغنت عن الرجوع لكتب القرءات[150].

توحى تلك الأمثلة ـ وغيرها كثير ـ بتدهور علم القراءات ـ شأنه شأن العلوم الأخرى ـ فتحول إلى مختصرات مبتسرة وأرجوزات مكررة؛ وهو أمر استنكره ابن خلدون، كما أدانه فقيه آخر من قبل حيث قال: «فأما اليوم فقد حيّر القراء ذلك ـ أي كيفية القراءة ـ على قانون الأغاني، وكلما قرب ذلك من مشابهة الغناء زادت كراهته»[151].

وبديهي أن يشمل التدهور مصنفات قراء المعارضة الذين عرفوا من قبل بالاجتهاد. فمصنّف ابن المطهر الحلي (ت ٧٢٧ هـ) «إرشاد الأذهان إلى أحكام الإمام»، وكتاب أحمد بن يحيى المرتضى (ت ٨٤٠ هـ) «الأزهار في فقه الأئمة الأطهار»[152]؛ يشيان من حيث العنوان بإغلاق باب الاجتهاد والرجوع إلى الأحكام القاطعة عن الأئمة السالفين.

هكذا استوى الليبراليون والنصيون في موقفهم من علم القراءات وإن كان لكل منهما طريقته وأسلوبه؛ بما يعني أن التدهور كان تاماً وشاملاً.

ينسحب الحكم ذاته على علم التفسير، وبرغم قداسته ـ نظراً لتعلّقه مباشرة بالقرآن الكريم ـ فقد كان أكثر تراجعاً في عصر الإقطاعية العسكرية؛ نظراً «لأدلجته» وتكريسه لخدمة المواقف السياسية والمذهبية المتنافرة. وانصب الخلاف حول مسألتي «التأويل» و«المجاز»؛ فقد تمّ رفضهما من قبل مؤرخي السنة الذين دعوا إلى الالتزام بظاهر معاني النصوص. أما مفسرو المعارضة؛ فقد جوزوهما على أساس أن القرآن به آيات «متشابهات» وجب إعمال العقل في تفسيرها. ولم

(١٤٨) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٥٩، ٢٦٠.

(١٤٩) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٠٦؛ عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(١٥٠) عبد الله علام: **الدولة الموحديّة بالمغرب**، ص ٢٩٥، القاهرة ١٩٧١.

(١٥١) أبو الفتوح بن الجوزي: **تلبيس إبليس**، ص ١١٠.

(١٥٢) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٦٠.

يكن الخلاف بين الاتجاهين خلافاً فكرياً؛ بقدر ما كان اختلافاً ايديولوجياً؛ بله بين نظريتين أنطولوجيتين في رؤية الوجود؛ كما ذهب أحد الدارسين(١٥٣). فكان من صالح الحكومات القائمة أن تكرّس النص المأثور؛ على عكس قوى المعارضة التي استهدفت تغيير «الوضع الراهن» فعولت على العقل في خلخلة المأثور واكتشاف الحقائق الباطنية الثاوية خلف الظاهر. لذلك صدق قول باحث ثقة بأن الخلاف كان يجسّد صراعاً بين السلطة «الحرفية» ضد المعارضة «التأويلية»(١٥٤).

أما القائلون بالتفسير الصوفي؛ فاتخذوا موقفاً إصلاحياً وسطياً بين الطرفين؛ وإن كانوا أميل للاتجاه الأثري السلطوي؛ تأسيساً على تحوّل التصوف في هذا العصر إلى طرقية تكرّس الخرافة والشعوذة؛ لا العقل والنظر؛ وهو ما يتسق مع أصحاب الاتجاه النصي المبرر للحكومات. أما عن التفسير العقلي؛ فقد مثله المعتزلة والشيعة. ويعد أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت ٥٥٨ هـ) المعتزلي أكبر مفسّر عقلاني طوال قرون السيادة الإقطاعية العسكرية. ففي تفسيره «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» يعمل العقل والنظر كاشفاً عن الحقائق القرآنية ومحرراً لها من إسار الأساطير والخرافات التي ألصقت بها في كتب التفسير النصي؛ ومؤولاً «المتشابه» تأويلاً مجازياً يقبله العقل والمنطق(١٤٥). لذلك ألح على مسألة العدل الاجتماعي وتنزيه الله سبحانه عن الصفات إلى غير ذلك من مبادىء الاعتزال التي جرت عليه نقمة المعاصرين واللاحقين. ويعد «الكشاف» أرقى كتب التفسير على الإطلاق نظراً لخلوّه من الحشو والتطويل والقصص الخرافي والإسرائيليات، فضلاً عن برهنته الإعجاز القرآني بالذوق الأدبي والاستحسان العقلي(١٥٦).

ولا غرو؛ فقد تأثر به مفسرو الشيعة في الكثير من الآيات والسور(١٥٧)؛ باستثناء تلك التي تتعلّق بنظرية «الإمامة». بل إن الكثيرين من منصفي السنّة عوّلوا على «الكشاف» كثيراً في عديد من المواضع. فها هو عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) ينهج في تفسيره «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» نهج الزمخشري إلى حدّ كبير(١٥٨) برغم اتخاذه موقفاً وسطاً بين أهل

---

(١٥٣) أنظر: نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ١٧٥، ١٨٣.

(١٥٤) أنظر: حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، ص ٣٦٦.

(١٥٥) الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، جـ١، ص ١٥٥، القاهرة ١٩٦٦.

(١٥٦) محمد بن محمد أبو شهبه: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ص ١٣٠، ١٣٢، القاهرة ١٤٠٨ هـ.

(١٥٧) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٣١.

(١٥٨) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٥، ٢٦.

الأثر وأهل النظر[١٥٩]. كما تأثر به أيضاً عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت ٧٠١ هـ) فاختصره في تفسيره المعنون «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»[١٦٠]. أما الفقيه الأشعري الشهير العز بن عبد السلام فقد أجاز التأويل والمجاز عندما صنف كتابه في «مجاز القرآن»[١٦١].

ومع ذلك؛ شنّ أهل السنة حملة ضارية على الزمخشري «وكشّافه»، فكتب معاصره ابن المنير صاحب كتاب «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال»، مندداً به وبمذهبه المعتزلي. ولا غرو فابن المنير كان أشعرياً يختلف مع المعتزلة أصلاً على ما هو المحكم وما هو المتشابه في القرآن الكريم[١٦٢].

وعلى نفس الدرب مضى ابن تيمية الحنبلي[١٦٣] وابن خلدون الأشعري؛ لا لشيء إلا **لأن الزمخشري «على مذهب الاعتزال الفاسد، فصار ذلك للمحققين من أهل السنة إنحراف عنه وتحذير للجمهور منه»**[١٦٤]. أما التفسير النصي؛ أو التفسير بالمأثور؛ فقدر له الانتشار نتيجة سلطان الحاكم وسلطة الفقيه وجهل العوام.

ومن أهم مفسري هذا الاتجاه فخر الدين الرازي صاحب تفسير «مفاتيح الغيب». وبرغم إطالته في الاستدلال[١٦٥]؛ «فقد جمع تفسيره كل غريب وغريبة»[١٦٦] نظراً لاعتماده الإسرائيليات. أما عن تفسير «الجامع لأحكام القرآن الكريم والمبين لما تضمن من السنّة وآي الفرقان» لمحمد بن محمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٥٦٧ هـ)؛ فبرغم خلوّه من الوضعيات والقصص؛ إنطوى بالمثل على الكثير من الإسرائيليات[١٦٧]. وسبقت الإشارة إلى تفسير البيضاوي الوسطي بين الزمخشري والرازي؛ أي بين العقل والأثر[١٦٨]. ويؤخذ على الرازي إيراد الكثير من الأحاديث الموضوعة والإسرائيليات التي لا يقبلها شرع أو عقل[١٦٩]. وفي ذات الإطار يمكن أن نضع تفسير «البحر الميط» لمحمد بن يوسف بن حيان الأندلسي (ت ٧٥٤ هـ)

(١٥٩) محمد بن محمد أبو شهبه: المرجع السابق، ص ١٣٥.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(١٦١) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٩.

(١٦٢) نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق، ص ١٩٥.

(١٦٣) محمد بن محمد أبو شهبه: المرجع السابق، ص ١٣١.

(١٦٤) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٤٠.

(١٦٥) محمد بن محمد أبو شهبه: المرجع السابق، ص ١٣٤.

(١٦٦) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(١٦٧) محمد بن محمد أبو شهبه: المرجع السابق، ص ١٣٦، ١٣٧.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

الذي كان وسطاً بين عقلانية الزمخشري ونصية ابن عطية؛ لذلك نقل عن الأخير الكثير من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة(١٧٠).

أما التفسير الصوفي؛ فمن أمثلته التي راجت في هذا العصر تفسير «لباب التأويل في معاني التنزيل» لعلي بن محمد بن ابراهيم المعروف بالخازن، وهو حافل بالخرافات والأباطيل والغرائب والعجائب التي لا يقرّها عقل(١٧١).

هكذا غصت تفاسير الاتجاهين الأثري والصوفي بالكثير من المآخذ كإيراد الأحاديث الموضوعة، وعدم دقة الأسانيد، وإيراد الإسرائيليات دون نظر أو روية(١٧٢)، ومع ذلك راجت في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً لاتساقها مع السياق الثقافي والحضاري المتخلف. فانتشرت في المغرب والأندلس عند المرابطين «المجسمين» الذين اضطهدوا أصحاب الاتجاهات العقلانية(١٧٣). بل إن المغاربة عوّلوا على ملخصات لها مجموعة من تفسير عبد الحق بن غالب بن عطية (ت ٥٤٢ هـ) الذي راج في بلاد المغرب والأندلس(١٣٤). وما أكثر الشروح التي قام بها المفسرون في الغرب الإسلامي على تفسير ابن عطية هذا؛ فقد افتتن به المغاربة في العصور التالية(١٧٥). كما شاعت ظاهرة تلخيص التفاسير الأثرية السابقة حتى عصر ابن خلدون الذي اعتبرها مفسدة للعلم(١٧٦).

خلاصة القول؛ أن الاتجاهات العقلانية في التفسير توارت حتى تلاشت أمام السيل الجارف من التفاسير النصية التي التقت مع معطيات الإقطاعية العسكرية.

أما علم الحديث؛ فقد حظي بعناية خاصة عند الفقهاء الأشاعرة ضمن اهتمامهم بالعلوم الشرعية؛ نظراً للحاجة إليها في مواجهة المدّ الشيعي؛ فضلاً عن توظيفها للحض على الجهاد في مواجهة الخطر الصليبي. لذلك لم يدخر الحكام في الشرق والغرب وسعا لإنشاء المدارس والربط والخوانق لدراسة الحديث خصوصاً والعلوم الشرعية بوجه عام.

وعلى ذلك لم تشهد دراسة الحديث إبداعاً أو ابتكاراً؛ بقدر ما كانت تلخيصاً وتجميعاً واهتماماً بدراسة سيرة الرواة؛ دونما نظر إلى علوم الحديث الأخرى؛ كالجرح والتعديل، والناسخ

---

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٣٩، ١٤٠.

(١٧٢) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٣.

(١٧٣) حسن أحمد محمود: **قيام دولة المرابطين**، ص ٤٢٥، القاهرة ١٩٥٧.

(١٧٤) عبد الله علاّم: المرجع السابق، ص ٢٩٨.

(١٧٥) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٠٩.

(١٧٦) **المقدمة**، ص ٤٤٠.

والمنسوخ، وغيرها مما يتعلّق بأصول العلم. ولم تبتكر مناهج جديدة في الجمع والتبويب بقدر ما جرى من اتباع طرائق الرواد خصوصاً البخاري ومسلم.

أما القلة من المحدثين الذين حاولوا الاجتهاد؛ فحوربوا واضطهدوا وجرى إحراق الكثير من مصنفاتهم. وبرغم ما عرف عن الشيعة والمعتزلة من اجتهاد؛ فقد عاشوا في طور «التقية» والستر واتبعوا طرائق «السلف الصالح» للحفاظ على عقائدهم ومبادئهم من الاندثار. وإذ حاول الموحدون الأوائل الاهتمام بمجموعات الشيعة في الحديث؛ فقد كان ذلك أمراً عابراً ما لبث أن ذوى بعودة نفوذ الفقهاء المالكية.

تلك نظرة عامة؛ سنحاول بسطها وتوثيقها. معلوم أن علم الحديث منذ نشأته كان مثار خلاف حتى بين الرواد الأوائل. وحتى الستة الصحاح لم يتفقوا في عدد الأحاديث الصحيحة ولا في درجة مصداقيتها؛ بحيث تطلب الأمر ضرورة الدرس والبحث. وكان من المتوقع أن يواصل محدثو عصر الإقطاع العسكري جهود الرواد الأوائل بفعل تشجيع الحكام على دراسة الحديث وفتح أبواب المدارس والخوانق والأربطة على مصراعيها للدارسين والمدرسين؛ خصوصاً في عهود السلاجقة والأيوبيين والمرابطين الذين جعلوا الأولوية للعلوم الشرعية، وعلى رأسها علم الحديث؛ لاكتساب مشروعية حكمهم ومواصلة الجهاد ضد الصليبيين في الشرق والأندلس[١٧٧]. لكن الجهود التي بذلت في هذا الصدد تأثرت سلباً بمناخ التخلف والتقليد والتعصب المذهبي في عصر الإقطاعية العسكرية. ولم تتعد الجمع والتخليص والنقل والاهتمام بسير الرواة؛ على حساب علوم الحديث الأخرى التي تستلزم الاجتهاد كأصول الحديث، والناسخ والمنسوخ، والجرح والتعديل..الخ؛ بما يؤكد أن «تظاهرة» اهتمام النظم الحاكمة بعلم الحديث لم تستهدف غاية معرفية بقدر ما توخت من أهداف سياسية.

فمن أجل توحيد جهود سائر تيارات المذهب السنّي؛ جرى الاهتمام بظاهرة التجميع من مصنفات السابقين على اختلافها وتنوّعها؛ بهدف «عقد مصالحة» بينها؛ «فجمعوا ما تفرق في مؤلفات الفن الواحد»[١٧٨]. كما انصب الاهتمام على تجميع أقوال الأئمة السابقين في كل مسألة على حدة مع الاهتمام بالإسناد[١٧٩]. ومن المحدثين من جمع بين البخاري ومسلم؛ أي «الجمع بين الصحيحين»، كذا «الجمع بين المصنفات الستة»، كما فعل ابن الخراط

(١٧٧) محمود إبراهيم الديك: **السنة النبوية الشريفة في القرن السادس الهجري**، ص ٧٨١، ٧٨٢، دبي ١٩٩٠؛ عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٤٤.

(١٧٨) نور الدين عمر: **منهج النقد في علوم الحديث**، ص ٦٣، دمشق ١٩٩٢.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

الإشبيلي[١٨٠] (ت ٥١٠ هـ)؛ بما يؤكد استهداف غاية «المصالحة» على حساب مصداقية المعرفة. من أجل ذلك جمع بعض المحدثين في المغرب «الأحاديث من المصنفات العشر في الصلاة وما يتصل بها»؛ بعد أن كثر الجدل بين أتباع المرابطين وأتباع الموحدين في العبادات وطقوسها[١٨١]. وفي الأندلس صنّف رزين بن معاوية العبدري (ت ٥٢٣ هـ) كتاباً «في جمع ما يتضمن كتاب مسلم والبخاري والموطأ والسنن والنسائي والترمذي»[١٨٢]؛ جرياً وراء المصالحة بين الفقهاء الذين وصل العداء بينهم إلى حد امتشاق الحسام في كثير من الأحيان. كما جرى الجمع بين مؤلفات الأجيال التالية لجيل الرواد؛ كما فعل ابن الصلاح الشهرزوري (ت ٦٤٣ هـ) صاحب «مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث»؛ تلك التي جمع فيها بين مؤلفات الخطيب البغدادي ومعاصريه ولاحقيهم[١٨٣]؛ نظراً لصعوبة استيعاب ما صنّفه الرواد بالنسبة لدارس الحديث في عصر التراجع الثقافي.

كما شغل المحدثون في هذا العصر بمهمة أخرى ثانوية؛ تمثلت في جمع أسماء الرواة في الكتب السابقة؛ كما فعل محب الدين الطبري المكي (ت ٦٨٤ هـ) الذي اهتم بدراسة الصحابة كرواة للحديث؛ فصنف كتاب «الرياض النضرة في فضل العشرة»[١٨٤]. وصنف ابن موسى الهطاري (ت ٧٦٣ هـ) في «رجال البخاري ومسلم»، أما يحيى بن أبي بكر العامري (ت ٨٩٣ هـ) فصنف في هذا الصدد كتاب «الرياض المستطابة في جمع ما روي في الصحيحين عن الصحابة»[١٨٥]. وفي هذا السياق تسابق المحدثون في حفظ أسماء رواة الحديث؛ حيث أصبح الظفر في مجال الحفظ مدعاة للفخر[١٨٦].

كما اهتم محدثو العصر بتصنيف كتب في الحديث منقولة عن عدد من المحدثين السابقين بأسانيدهم؛ كما فعل ابن الصلاح في «مقدمته»؛ حيث عوّل على التوفيق بين الأضداد وتهذيب ما صنفوا[١٨٧]. ومنهم من نقل عن السابقين مع بذل جهد محدود في تصنيفهم إلى طبقات؛

---

(١٨٠) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٣٥.

(١٨١) المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص ٣٥٥.

(١٨٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٩٦.

(١٨٣) عبد المجيد محمود عبد المجيد: **المدخل إلى علوم الشريعة الإسلامية**، ص ٣٢، القاهرة ١٩٨٠.

(١٨٤) أي العشرة المبشرين بالجنة.

(١٨٥) جورجي زيدان: المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(١٨٦) المراكشي: **المعجب**، ص ٣٥٨.

(١٨٧) محمود ابراهيم الديك: المرجع السابق، ص ٧٨٩.

كما هو حال يوسف بن عبد العزيز المعروف بالدباغ (ت ٥٤٦ هـ) صاحب كتاب «طبقات المحدثين»[١٨٨].

أما عن ظاهرة المختصرات؛ فقد شاعت في هذا العصر؛ بغرض تيسير التلقين والحفظ، وأمام العجز عن استيعاب المصنفات الأولى كصحيح البخاري «الذي استصعب الناس شرحه واستغلقوا منحاه»[١٨٩] لذلك اختصره أبو بكر بن يلبيش (ت ٥٨٢ هـ) صاحب كتاب «اختصار صحيح البخاري»[١٩٠]. كما لخص يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ) كتاب «علوم الحديث» لابن الصلاح ـ السالف الذكر ـ في كتابه «التقريب والتيسير لأحاديث البشير النذير»[١٩١]؛ حيث لا يخلو العنوان من المغزى الذي أشرنا إليه.

وبنفس الدرجة ولنفس السبب أيضاً شاعت ظاهرة الشروح. فمقدمة ابن الصلاح ـ على سبيل المثال ـ جرى شرحها من قبل عبد الرحمن بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦ هـ)[١٩٢] في كتاب «التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح». كما شرحها ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) في كتاب «الإفصاح على نكت ابن الصلاح». أما كتاب النووي فقد شرحه جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) في كتابه «تدريب الراوي شرح تقريب النواوي»[١٩٣].

وينم ذيوع المختصرات والشروح على التقليد والجمود والعقم الفكري؛ نظراً للعجز عن استيعاب وفهم كتب الأصول. بل وصل الحال إلى درجة عدم القدرة على استيعاب هذه المختصرات والشروح نفسها؛ فجرى صياغتها شعراً أو نثراً بهدف تيسير حفظها لا فهمها واستيعاب مضامينها. وفي هذا السياق؛ نظم عبد الرحمن بن الحسين العراقي ـ سالف الذكر ـ «مقدمة ابن الصلاح» شعراً[١٩٤]. كما ذاعت شهرة «المنظومة البيقونية» لعمر بن محمد بن فتوح البيقوني (ت ١٠٨٠ هـ) لسهولة حفظها؛ حيث لم تتعد ست وثلاثين بيتاً[١٩٥].

وينم شيوع وذيوع تلك المنظومات على الجمود العقلي والعجز عن الفهم والاستيعاب؛

---

(١٨٨) عبد الله علاّم: المرجع السابق، ص ٣٠١.

(١٨٩) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٤٣.

(١٩٠) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٣٤.

(١٩١) نور الدين عمر: المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٩٢) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ٣٢.

(١٩٣) نور الدين عمر: المرجع السابق، ٦٧، ٦٨.

(١٩٤) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ٣٢.

(١٩٥) نور الدين عمر: المرجع السابق، ص ٦٩.

ناهيك عن الإبداع والابتكار. لذلك شاع التقليد ومحاكاة القدماء في مناهجهم، وأغلق باب الاجتهاد، وجرت المصادرة على كل ما هو جديد. يفهم ذلك مما كان يلحق بالمجددين من أذى، ومصادرة أعمالهم بعد انتقادها وتجريحها. وفي هذا السياق كتب أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٣ هـ) كتاب «التعديل والتجريح لمن خرّج عن البخاري من الصحيح»(١٩٦). ولا غرو؛ فقد أصبح البخاري ومسلم لا ثالث لهما؛ يقتفي المحدثون آثارهما نعلاً بنعل(١٩٧).

على أن هذا كله لا يعني أن العصر الممتد لخمسة قرون ونيف لم ينجب محدثاً ذا شأن؛ فقد وجد بطبيعة الحال محدثون في هذا الصدد، وإن لم يجددوا فقد رفضوا التقليد ونقموا على ما تردّى إليه علم الحديث ورجاله، وأنجزوا كتابات يعتد بها، لكنها صودرت في الغالب الأعم، وجرى التنكيل بأصحابها. تمثل في هذا الصدد بمحدثين عالجوا موضوعات هامة في علم الحديث؛ كأصوله وقضاياه في الجرح والتعديل وهلمّ جرا، ولم يستسهلوا الطريق فيؤلفون في الشروح والمختصرات. من هؤلاء يوسف بن عبد البر النمري (ت ٤٦٣ هـ)، وهو محدّث مخضرم عاصر أواخر عصر الازدهار السابق وتأثر بمعطياته؛ إذ كان له في العلوم المختلفة طول باع وسعة اطلاع. وقد خبر مذاهب الفقه والكلام وحذق كتابة التاريخ، إذ تقلّب مذهبياً بين الظاهرية والمالكية ومذهب الشافعي. وأعلن الثورة على الجمود والتقليد وانتقد مناهج المحدثين في الرواية وعوّل على الدراية فيما صنف وألّف. وله عدة مؤلفات في الحديث منها «الاستيعاب في معرفة الأصحاب»، و«التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد». وكان يميل إلى الرأي والقياس والاستنباط، وله في هذا الصدد مؤلف يعتد به عنوانه؛ «كتاب الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لما تضمنه موطأ مالك من معاني الرأي والآثار»(١٩٨).

يمكن أن ندرج القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ) ضمن هذه الصفوة المجيدة في علم الحديث. وحسبنا أنه كان موسوعي الثقافة بارعاً في الفقه وعلم الكلام(١٩٩)، وله في الحديث مؤلفات تنم عن أخذه بمبدأ الاجتهاد.

من أهل الرأي أيضاً، عبد الله بن سليمان بن داوود البلنسي (ت ٦١٢ هـ) الذي اشتهر بالإتقان والإجادة والدراية بعلم الجرح والتعديل. ونتاجه ينم عن جمعه بين الرواية والدراية؛ لكن معظمه فقد وجرى اضطهاده ومصادرة كتبه شأنه شأن ابن عبد البر(٢٠٠).

---

(١٩٦) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٢٦.

(١٩٧) محمود ابراهيم الديك: المرجع السابق، ص ٧٨٨.

(١٩٨) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٩٧.

(١٩٩) عبد الله علام: المرجع السابق، ص ٣٠١.

(٢٠٠) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٩٩.

وآخر هؤلاء المحدثين المجتهدين هو أبو عثمان بن الصلاح (ت ٦٤٣ هـ) الذي أشرنا إليه سلفاً. وما يعنينا في هذا المقام هو أنه كان يعول على الاستنباط ويهتم بتجديد التعاريف والتعقيب النقدي على كتابات السابقين[٢٠١].

كان هؤلاء المحدثون المجتهدون قلّة وسط حشود الإتباعيين. لذلك اعتبرت إنجازاتهم نشازاً فجرى إحراق بعضها، وما نجا من الإحراق ما كان من الممكن فهمه واستيعابه؛ لذلك جرت محاولات اختصاره وشرحه ونظمه شعراً لتيسير حفظه.

خلاصة القول؛ أن علم الحديث؛ شأنه شأن العلوم جميعاً تعرض للانهيار في عصر الإقطاعية العسكرية. وندعم هذا الحكم ـ فضلاً عما تضمنه العرض من براهين ـ بشهادتين لعالمين عاشا هذا العصر وخبرا ثقافته؛ وأولهما هو ابن خلدون[٢٠٢] القائل «... **وبعدهما ـ أي ابن الصلاح والنووي ـ انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين... وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة وضبطها بالرواية عن مصنفيها، والنظر في أسانيدها إلى مؤلفها... ولم يزيدوا في ذلك إلا في القليل**»[٢٠٣]. ويضيف معلقاً على انعدام وجود معايير لضبط الأحاديث وتقويم مصداقيتها ما يلي: «**لم يبق طريق في تصحيح ما يصح من قبل**»؛ مما يدلّ على الجمود والعقم وذيوع التقليد وانعدام الإبداع.

أما عن شهادة أبي الفرج بن الجوزي[٢٠٤]؛ فهي أشد مراراة وإدانة لمحدثي عصره؛ حيث يقول: «... **وأما في هذا الزمان؛ فإن طرق الحديث طالت، والتصانيف فيه اتسعت، وما في هذا الكتاب؛ في تلك الكتب... فترى المحدث يكتب ويسمع خمسين سنة، ويجمع الكتب ولا يدري ما فيها... وربما فهم من الحديث ما يفهم العامي الجاهل... وهناك قوم أكثروا سماع الحديث ولم يكن مقصودهم صحيحاً، ولا أرادوا معرفة الصحيح من غيره بجمع الطرق، وإنما كان مرادهم الغوالي والغرائب؛ فطافوا البلدان ليقول أحدهم لقيت فلاناً، ومن الأسانيد ما ليس لغيري... وإنما معقودهم الرياسة والمباهاة. ولذلك يتبعون شاذ الحديث وغريبه... ومنهم من روى الحديث من غير أن يبينوا أنه موضوع؛ وهذه جناية على الشرع، ومقصودهم ترويج أحاديثهم وكثرة رواياتهم**».

---

(٢٠١) نور الدين عمر: المرجع السابق، ص ٦٦.

(٢٠٢) **المقدمة**، ص ٤٤٣.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(٢٠٤) **تلبيس إبليس**، ص ١١١، ١١٥.

وحسبنا هاتين الشهادتين دليلاً على صدق ما ذهبنا إليه من تداعي وانهيار علم الحديث في عصر الإقطاعية العسكرية.

وبديهي أن يشهد علم الفقه ذات المصير؛ لاعتماده على العلوم السابقة في استنباط الأحكام. لذلك فالفقيه في حاجة ماسة إلى علوم المنطق والحساب واللغة والتفسير والحديث باعتبارها علوماً مساعدة يعوّل عليها في القياس والتخريج والاستنباط. وإذ جرى تحريم بعض العلوم وتدهور بعضها، في هذا العصر؛ أدركنا ما آل إليه علم الفقه من تدهور أيضاً. ولأن الفقه هو التشريع الحاكم للعلاقات في المجتمع؛ فإن انهياره أفضى كذلك إلى مزيد من انهيار المجتمع الإسلامي في عصر الإقطاعية العسكرية.

فكان من صالح النظم العسكرية الحاكمة أن تبرر وجودها وترسّخ «الأمر الواقع» شرعياً؛ لذلك وجب عليها أن تجمد الفقه وتحجره، وتحول دون الاجتهاد الذي يقود إلى التطوير والتغيير. ولما كان علم أصول الفقه هو العلم الحاكم للفقه؛ فكان الإلحاح على تجميده وعرقلة تجديده أمراً مستهدفاً من السلطات الحاكمة وفقهائها الرسميين.

ونجد ذلك عن سد باب الاجتهاد في الفقه، وجرى الاعتماد على تقليد السابقين؛ فتوقفت الأبحاث الفقهية وانحصر العلم في مرويات على شكل متون وشروح وملخصات عوّل عليها القضاة في أحكامهم. وبديهي أن يفضي ذلك إلى تفريغ التشريع من مضمونه؛ خصوصاً بعد عجزه عن مواكبة مجريات الواقع. وترتب على ذلك فوضى في الأحكام؛ وكثرت النوازل وتعددت الفتاوى على غير علم أو برهان. وجرى استبدال التشريع بالأعراف والعوائد في كثير من الأقاليم وفي معظم الأحيان.

وإذ حاول بعض فقهاء السنة تدارك الحال وفتح باب الاجتهاد؛ فقد أخفقت محاولاتهم أمام الخصومات بين أرباب المذاهب الفقهية واستشراء أدواء التعصب واضطهاد الخصوم.

وإذ فتح باب الاجتهاد في فقه قوى المعارضة كالشيعة والخوارج؛ فقد أغلق رويداً رويداً أمام اضطهادهم على أيدي الخصوم المذهبين والسياسيين. لقد كان انهيار الفقه الإسلامي من أكبر وأوضح تجليات انهيار أحوال العالم الإسلامي بأسره إبان عصر الإقطاعية العسكرية.

تلك نظرة عامة؛ سنحاول بسطها موضحين وموثقين.

إتفق الدارسون على أن انتقال الفقه من طور الازدهار إلى طور الانهيار استغرق قرابة قرن من الزمان، وأن منتصف القرن الخامس الهجري كان علامة فاصلة في هذا الصدد(٢٠٥)؛ تأسيساً على أن الفقه الإسلامي ـ من وجهة نظر السنة ـ قد اكتمل ولم تعد هناك حاجة ماسّة

---

(٢٠٥) أنظر: عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ٣٦.

للبحث فيه والدرس، «إذ كمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً» على حد تعبير ابن خلدون[٢٠٦] لذلك جرى عرف أهل السنة على أن من حاول الاجتهاد على خلاف ما أقرّه الأئمة الأربعة يعد « من أهل البدع»[٢٠٧]. ومن هنا «**عمل كل مقلد بمذهب من قلّده... ومدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده... لقد صار أهل الإسلام على تقليد الأئمة الأربعة**»[٢٠٨].

وبغض النظر عن غرابة هذا المنطق؛ إلا أنه كان تبريراً لواقع سوسيو ـ سياسي من لدن ابن خلدون الفقيه الأشعري الموالي دوماً للسلطان. وهو في ذلك مقلّد لشيخه الروحي أبي الحسن الأشعري الذي أسس مذهب أهل السنة تبريراً للسلطان، كذا الشيخ أبي حامد الغزالي الذي ربط فكر الأشعري في الكلام بفقه الشافعي الوسطي وبالتهويم الصوفي لصياغة ايديولوجية كاسحة للتبرير الشرعي للنظم السياسية العسكرية. ولا غرو فقد انتشرت تلك الإيديولوجية في معظم أرجاء العالم الإسلامي بعد أن تبارى الحكام في إنشاء المدارس والخوانق والربط والتكايا للترويج لتلك الإيدولوجية الغزالية.

ولما كان الحكام لا يتقاعسون عن فرضها قسراً، انضوى المذهبان الفقهيان المالكي والحنبلي إلى جانب المذهب الشافعي خوفاً أو طمعاً حاملين الإيديولوجية الجديدة ومرسّخين لسياستها في تغييب الفقه أوفى تضبيبه وتجميده على الأقل. وهنا تصدق ملاحظة أحد المفكرين المعاصرين بأن النصية عند الحكام وفقهائهم «تعبير عن إرادة الله، وأن إجماع العصر السابق ملزم للعصر اللاحق.. وأن الحكم بالمصالح المرسلة هوى وغرض»، بينما عوّلت قوى المعارضة على فقه الاجتهاد «لأن الواقع متجدد، وأن السنة اجتهاد وقياس على القرآن في وقائع متعددة.. وأن لكل عصر إجماع.. وأن الاجتهاد مفتوح إلى آخر الزمان متجدد بتجدد الواقع»[٢٠٩].

فالاختلاف بين النصيين والمجتهدين ليس اختلافاً فكرياً مجرداً ومعزولاً عن معطيات سوسيوـ سياسية أعمق وأبعد. لذلك كانت السلطات الحاكمة تختار فقهاء مذهبها من المقلدين ـ لا المجتهدين ـ ومنهم تعين قضاتها وتلزمهم بالولاء لها؛ بينما نددت وطاردت واضطهدت المجتهدين في الفقه لأنهم بالضرورة معارضين في السياسة؛ فاتهموا بالبدع والضلالات. وهو أمر أفضى إلى «تحرج الكثيرين من الفقهاء المجتهدين خشية مخالفة الأئمة السابقين»[٢١٠] ومن ثم

---

(٢٠٦) **المقدمة**، ص ٤٤٦.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

(٢٠٩) أنظر: حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، ص ٣٦٥، ٣٦٦.

(٢١٠) أحمد يوسف: **الفقه الإسلامي**، ص ٩٩، القاهرة ١٩٩٠.

السلاطين المعاصرين. وليس الحال كما تصور البعض لأن الأئمة السابقين قد وضعوا حلولاً لمشكلات العصور اللاحقة، أو أن فقهاء هذه العصور لم يجتهدوا إحساساً منهم بالعجز والضعف استهانة بأنفسهم[٢١١]. وبذلك تسقط حجج هؤلاء بأن «الفقهاء الحقيقيين نادوا بسد باب الاجتهاد»[٢١٢]؛ تعويلاً على قول ابن خلدون السابق في هذا الصدد.

صحيح أن الكثيرين من الفقهاء فعلوا ذلك؛ لكنهم كانوا فقهاء السلطة الذين أشرنا إليهم منذ قليل. أما الفقهاء الأجلاء بحق فقد نددوا بمن «أغلقوا باب الاجتهاد وفشا فيهم التقليد»[٢١٣] الذي تعاظم حتى استنكره فقيه حنبلي ـ كابن القيم الجوزية ـ وأفتى «بضرورة الاجتهاد المطلق في كل زمن»[٢١٤].لقد تدهور الفقه الإسلامي بسبب التقليد وإغلاق باب الاجتهاد؛ فما هي مظاهر هذا التدهور؟

هناك مستويان أساسيان في هذا الصدد؛ أولهما الصراع بين المذاهب الفقهية المختلفة، وثانيهما التدهور المعرفي.

بخصوص المستوى الأول، شاع في أول العصر صراع حاد بين المذاهب الفقهية السنية وبين مذاهب المعارضة الشيعية والخارجية. ونظراً لعدم التكافؤ فقد ذوت مذاهب المعارضة وتقوقعت في مجتمعات «جيبية» منغلقة؛ مما أسهم في تحجر فقهها وتخلّفه.

أما المذاهب الفقهية السنية فقد تنافست فيما بينها؛ وغلب كل منها على بعض الأقاليم؛ مع وجود شاحب لبعضها الآخر؛ مما أطال من عمر التنافس والصراع الذي أثّر سلباً فيها جميعاً. فمذهب مالك وجد بالشام ومصر وساد المغرب والأندلس، وشنّ المالكية حرباً شعواء على المذاهب الأخرى خصوصاً المذهب الظاهري. ومعلوم أن المالكية أشعرية في الأصول؛ لذلك اضطهدوا بقايا الشيعة والإباضية والمعتزلة. ومعلوم أن المعتزلة كانوا أحنافاً في الفقه؛ ومن ثم تعرّضت فلولهم في المغرب والأندلس لاضطهاد المالكية.

أما مذهب الشافعي؛ فقد ساد العراق ومصر وتواجد في الشام وما وراء النهر والمغرب والأندلس. ومعلوم أنه ساد المذاهب الفقهية جميعاً في الشرق الإسلامي؛ نظراً لارتباطه بالأشعرية إرتباطاً عضوياً. وفي بلاد ما وراء النهر شجر الصراع بين الأحناف والشافعية، نظراً

---

(٢١١) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢١٢) أنظر: نفس المرجع والصفحة.

(٢١٣) أنظر: ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، جـ١، ص ٢، القاهرة ب.ت.

(٢١٤) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ١٢٢.

لارتباط الفقه الحنفي بالمذهب الماتريدي والمذهب الشيعي الزيدي والاعتزالي؛ لذلك كان الظفر للأحناف مع تواجد هامشي للمذهب الشافعي(٢١٥).

على أن تعاظم شأن الأشعرية في عصر الإقطاع العسكري دفع بالمالكية والكثيرين من الأحناف والحنابلة إلى اعتناق المذهب الأشعري في الأصول؛ شأنهم شأن الشافعية. ومع ذلك ظلّ الصراع مريراً بين أرباب هذه المذاهب الفقهية إلى حدّ إقدامهم على إحراق مساجد خصومهم ودسّ السم لهم(٢١٦).

خلاصة القول؛ أن الصراع بين المذاهب الفقهية كان انعكاساً لصراع سوسيو ـ سياسي أعمق؛ عكس نفسه على الصعيد المعرفي؛ فشجرت اختلافات فرعية تفاقمت إلى حد الاتهام بالكفر والمروق. بل كان «علم الخلاف» ميراثاً لتلك النزاعات بين المذاهب الفقهية؛ لكنه كان اختلافاً مبرراً عند الأوائل يعكس وجود الاجتهاد وما يترتب عليه من استنباط الأدلّة الشرعية؛ بما يخدم الفقه والمجتمع في آن. أما في عصر الإقطاعية العسكرية؛ فقد تأسس «الخلاف» على أسباب واهية؛ نظراً لإهدار الاستنباط والقياس والرأي، أي الاجتهاد بوجه عام. وحق لابن خلدون(٢١٧) الحكم بأنهم اختلفوا «من أجل التقليد». وفي هذا الصدد دارت مساجلات كلامية «وجدال» سفسطي عقيم؛ كشف في النهاية عن «نقص العلم والتعليم»(٢١٨) عند الفقهاء المتصارعين.

ولعل من أهم أسباب هذا التردّي في فقه المذاهب الأربعة حدوث تدهور أخطر في علم «أصول الفقه» ويعد هذا العلم من أروع ما أبدع العقل المسلم في عصور ازدهار الفكر الإسلامي. فهذا العلم يعد حجر الزاوية في وضع القواعد الحاكمة «للوصول إلى الحكم الشرعي من خلال النظر في الأدلة»(٢١٩). وقد تعاظم إبان العصر السابق مذ أسسه الشافعي، وتطوّر بفضل فقهاء المعتزلة والشيعة الزيدية. لكنه بدأ يتعثر مذ طعم بالأشعرية والتصوف على يد الغزالي ومدرسته. وقد تفاقم الخلاف بين الفقهاء الأشعرية خصوصاً حول «الأدلّة» نفسها تعريفاً وتوظيفاً(٢٢٠)؛ حتى أصبح العلم ـ من الناحية العملية ـ مفرغاً من مضمونه، ومن ثمن شلّت فعاليته مما أدّى إلى فقر الفقه وجموده وخلوّه من الإبداع. ومن يطالع مصنفات الغزالي

---

(٢١٥) أحمد تيمور: **المذاهب الفقهية الأربعة**، ص ١٩، ٢٠، ٣٣، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ٥٨، ٦١، القاهرة ١٩٩٦.

(٢١٦) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ١٩٩- ٢٠١.

(٢١٧) أنظر: **المقدمة**، ص ٤٥٦.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

(٢١٩) الغزالي: **المستصفى**، جـ١، ص ٧، بولاق ١٩٠٤.

(٢٢٠) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٥.

والآمدي والشاطبي والشوكاني يقف على خلافات جوهرية بينهم؛ إلى حد استحالة الوصول إلى أحكام قاطعة تعالج مشكلات الواقع تأسيساً على أدلّة شرعية؛ بل أقصى ما أسفرت عنه جهود هؤلاء المجتهدين ـ ليس بالمعنى المطلق للاجتهاد ـ تسويغ الوصول إلى أحكام ظنيّة[٢٢١]. لقد أصبح في وسع الفقيه ـ غير المنزّه عن الهوى ـ ترجيح ما يشاء ـ باسم الشرع ـ من أحكام من غير قطع[٢٢٢]. ولا أدلّ على ذلك؛ من اختلاف الفقهاء الأصوليين حول مسألة «حجيّة الظن» ـ على سبيل المثال ـ إذ ذهبوا فيها مذاهب شتى تجمع بين التجويز والمنع والجواز المطلق وثبوت الحجيّة...الخ؛ بما يؤدي إلى الالتباس في جدوى الاستنباط[٢٢٣]. بل إن هذا الالتباس يزداد ويتعاظم بالخلاف حول دلالات اللغة باعتبارها أ داة هامة في الاستنباط[٢٢٤]. ومعلوم أن اللغة تدهورت بأكملها في هذا العصر؛ كما سنثبت في المبحث التالي. وإذ عوّل بعض أصوليي هذا العصر على «الخلافات العقلية»[٢٢٥] إلى جانب الفقه، فقد كان «العقل» مرفوضاً بالكلية عند البعض الآخر باعتباره معياراً لتقرير «الأدلة» المعوّل عليها في صياغة الأحكام. فالبعض قصر «الأدلة» على الشرع وحده؛ مما أفرز مشكلة جديدة أثارت «سفسطات» حول مسألة «تعارض الأدلّة»[٢٢٦]. وأمام هذا التعارض أصبح الحسم في «مشروعية الدليل» منوطاً بالفقيه[٢٢٧] في التحليل الأخير؛ أي بدرجة علمه ومستوى أخلاقياته. لقد أفضى الخلاف حول «ما هو ظني، وما هو قطعي» إلى فوضى في استنباط لأحكام؛ خصوصاً وأن الشرع نفسه ينطوي على كل منهما، ويتوقف التمييز ـ والحال هذه ـ على علم الأصولي ودرجة اجتهاده. والأخطر من ذلك أن «ما هو ظني» حتى لو أمكن تحديده؛ يصبح حكمه في التطبيق نفس حكم القطعي؛ حتى سميت هذه الظنون باسم «الظنون المعتبرة»[٢٢٨]. وفي ذلك مايتيح إمكانية فرض أحكام ظنيّة خاطئة تتعلّق بمسائل بالغة التأثير في حياة المجتمع لا أساس لها من الشريعة؛ وهو ما حدث بالفعل نتيجة أطروحات الغزالي؛ خصوصاً فيما يتعلّق بحكم «المتغلب» كما سنوضح في موضعه.

---

(٢٢١) عن مزيد من التفصيل، راجع: صالح محمد أمين درويش: **حجية الظن عند الأصوليين**، رسالة ماجستير. جامعة القاهرة، ص (د) من المقدمة، ١٩٨٢، مخطوطة.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٤.

(٢٢٣) الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، جـ١، ص ١٤، القاهرة ١٣٤٥ هـ.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٨، ١٠.

(٢٢٥) الشاطبي: **الموافقات**، جـ١، ص ٢١٨، القاهرة، ١٩٦٩.

(٢٢٦) الغزالي:**المستصفى**، جـ٢، ص ٣٩٢.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص٧٢٥.

(٢٢٨) المصدر نفسه، جـ١، ص ١٤٢.

ولعل هذه الخطورة هي التي دفعت أصولياً أكثر نزاهة وأمانة عندما رفض ذلك، واعتبر مجرد الشك في الدليل حجية على بطلانه(٢٢٩). على أن هذا الموقف الأصولي لم يقدر له الرواج؛ لغلبة السياسة على الفقه؛ ومن ثم أصبح الفقه في جانب والواقع في جانب آخر(٢٣٠).

والأخطر من ذلك، أن الأصوليين اللاحقين قلّدوا هؤلاء في أخطائهم؛ عندما عجزوا عن استيعاب مصنفاتهم؛ فلجأوا إلى تلخيصها تيسيراً لحفظها دون فهم أو نظر؛ كما هو حال مختصرات الأرموي والقرافي والبيضاوي والحاجب(٢٣١). هذا بينما عزف فقهاء الغرب الإسلامي عن الاشتغال بعلم الأصول واعتمدوا على هذه الملخصات(٢٣٢).

أما وقد تراجع علم أصول الفقه، وعول الفقهاء على الملخصات الفقهية في الفروع، وأغلق باب الاجتهاد؛ أصبح الفقه المتاح عاجزاً عن مواجهة مشكلات الواقع المعيش الذي يحتاج إلى المزيد من القياس والاستنباط. لذلك أصبح المحتوى النظري للفقه الساري لا يتلاءم قط مع معطيات الواقع الجديد(٢٣٣). وقد انصب اهتمام الفقهاء على العبادات و«الفرائض»، أي ما يتعلق «بفروض الوراثة»(٢٣٤)؛ وهو باب في الفقه يعتمد أصلاً على الإلمام بعلم الحساب؛ الذي سبق وأثبتنا أنه كان «مكروهاً» عند الفقهاء النصيين ولا يتلاءم مع جهل بعضهم لأنه علم «يحتاج إلى المران وتحصيل الحكمة»(٢٣٥).

ومن أهم سمات تدهور الفقه على الصعيد المعرفي؛ شيوع «التقليد»؛ كظاهرة عمّت الفكر الإسلامي في كل جوانبه(٢٣٦). لقد أغلق باب الاجتهاد بالمعنى المطلق، واقتصر على تخريج الأحكام من أخرى سابقة، أو انصب على دعم فقه المذهب بالأدلة لمواجهة خصومه. لذلك بات التقليد هو الأصل والقاعدة، ومن خرج عليه خرج عن الإجماع(٢٣٧). وأفتى بعض الفقهاء

---

(٢٢٩) الشوكاني: إرشاد الفصول، ص ٢٥، القاهرة ١٣٤٧ هـ.

(٢٣٠) صالح محمد أمين درويش: المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢٣١) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٦.

(٢٣٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٣١.

(٢٣٣) Berque,J: **L'interieur du Moghreb**, pp. 25-29, Paris, 1978.

(٢٣٤) ابن خلدون: **المقدمة، ص ٤٥١**.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

(٢٣٦) أحمد يوسف: المرجع السابق، ص ٩٩.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢، ١٠٣.

لذلك بعدم جواز استنباط أحكام مغايرة لأحكام السابقين[٢٣٨]، وآثر الحكام الفقهاء المقلدين على من يفوقهم علماً واجتهاداً وأسندوا إليهم مناصب القضاء والإفتاء[٢٣٩]. وأيس الكثيرون من المجتهدين من هذا الوضع المجحف فتخلوا عن اجتهادهم؛ بل منهم من تخلى عن الاشتغال بالفقه كلية[٢٤٠]. ومن ظلّ على اجتهاده تعرّض للاضطهاد والبطش «**فحلّت المصائب بالعلماء المجتهدين في الفتوى**»[٢٤١]. لذلك غصّت كتب الطبقات بأسماء فقهاء حازوا المناصب مع «قلة العلم وتضييق الاجتهاد»[٢٤٢]، وعمّ ذلك البلاء المشرق والمغرب على السواء[٢٤٣].

إقتصرت ثقافة المقلّدين على الفروع بعد أن خاصموا الأصول «لقلة استعمال النظر»، مع الميل إلى الحفظ والنمط المدرسي والتجريد النظري وتثبيط الملكات الفكرية[٢٤٤]؛ تأسيساً على قناعة خاطئة بأن الفقه قد اكتمل وأغلقت أبواب الاجتهاد فيه، وتحددت مهمة الفقيه في اتباع السلف: «فكان ذلك بداية فترة طويلة من الجمود العقائدي»[٢٤٥]؛ ترسّخت خلالها ما استمده الفقهاء عن الأئمة السابقين دون نظر أو إبداع[٢٤٦]. ولعل هذا يفسر استمرارية خطى السابقين التي سار عليها اللاحقون «حتى أصبحت مؤلفاتهم شرح الشرح للأصل، أو ذيل الذيل له، أو موجز الموجز، أو في غالب الأحيان أصبح الفقه مجموعة اصطلاحات وتقييدات من مصادر فقهية مختلفة وأحياناً متناقضة»[٢٤٧].

ونظرة إلى بعض ما صنّف في هذا العصر تؤكد صدق هذا الحكم.

ففي الشرق؛ كان الفقهاء الأحناف أقل تقليداً ـ لذلك كانوا أقل نفوذاً ـ لارتباط مذهبهم بالاعتزال والماتريدية ـ القريبة من الاعتزال ـ والتشيع الزيدي. لذلك ألّف بعضهم في أصول الفقه كتباً لم يقدر لها البقاء. كما صنّف مظفر الدين البغدادي (ت ٦٥٦ هـ) كتاب «مجمع

---

(٢٣٨) وفي ذلك يقول أحد الشعراء:

لم يدع من مضى للذي غبر ... فضل علم سوى أخذه بالأثر.

أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢١٤.

(٢٣٩) ابن بشكوال: **كتاب الصلة**، ق ٢، ص ٣٧٦، القاهرة ١٩٦٦.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

(٢٤١) أحمد الطاهري: **دراسات ومباحث في التاريخ الأندلسي، ص ١٣٧، الدار البيضاء ١٩٩٣.**

(٢٤٢) الونشريسي: **المعيار المغرب**، جـ٩، ص ١٤٩، الرباط ١٩٨١.

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٢٤٥) شاخت: **مدخل كتاب «تراث الإسلام»**، جـ١، ص ٢٥.

(٢٤٦) عبد الوهاب خلاف: **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص ٩٥، القاهرة ب.ت.

(٢٤٧) محمد حسن: **القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط**، ص ٣٠، تونس ١٩٦٨.

البحرين وملتقى النهرين»[٢٤٨] في الفقه الحنفي. وصنّف حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠ هـ) «منار الأنوار في أصول الفقه» الحنفي الذي انتشر في بلاد ما وراء النهر[٢٤٩].

أما المالكية؛ فقد صنف فقيههم شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤ هـ) كتاب «الفروق في الفقه المالكي»، وصنف خليل بن إسحق بن موسى المصري (ت ٧٦٧ هـ) كتاب «المختصر في الفقه المالكي»[٢٥٠].

ومن الشافعية، صنّف أبو زكريا محي الدين النووي (٦٧٦ هـ) مختصر «منهاج الطالبين»، وصنف تقي الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ) «جمع الجوامع في الأصول» الذي شرح واختصر كتباً سابقة، فضلاً عن كتاب «طبقات الشافعية الكبرى»[٢٥١].

أما الحنابلة؛ فقد أصدر فقيههم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) «مجموعة الرسائل الكبرى»، كما صنف ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) «الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية»[٢٥٢].

تنطوي بعض تلك المؤلفات على بعض الأحكام، أما المتون والشروح والمختصرات؛ فقد افتقرت إلى الأصالة.

ومن أشهر المتون التي راجت آنذاك متن «بداية المبتدى» لبرهان الدين المرغيناني (ت ٥٩٣ هـ). وقد شرحه مؤلفه، ثم شرح هذا الشرح أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي في كتابه «العناية». ثم شرح كمال الدين بن الهمام كتاب «الهداية» وأطلق على شرحه «فتح القدير». وعلى غرار هذا المثال صنف الفقهاء في سائر المذاهب[٢٥٣]؛ بما ينم عن العقم والجدب الفقهي.

وقد انتقلت هذه المتون وشروحها إلى بلاد المغرب والأندلس؛ حيث ساد المذهب المالكي واحتكر فقهاؤه وظائف القضاء والإفتاء في عصر المرابطين وما تلاه من عصور[٢٥٤]؛ فساروا في ركاب الحكام؛ رغم تحذير الإمام مالك بعدم الخوض في السياسة[٢٥٥]، وتسلّطوا على

(٢٤٨) لاحظ الدلالة الوسطية بين النقل والعقل.

(٢٤٩) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٥٣.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٣، لاحظ شيوع ظاهرة المختصرات.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٢٥٥، لاحظ ظاهرة الاهتمام بأعلام المذهب.

(٢٥٢) لاحظ تداخل الفقه مع السياسة؛ إلى حد مولد علم السياسة من علم الفقه، وهو ما سنفرد له دراسة خاصة.

(٢٥٣) أحمد يوسف: المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٢٥٤) محمود اسماعيل: **مقالات من الفكر والتاريخ**، ص ٧١، الدار البيضاء، ١٩٧٩.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٩٢.

الرعية التي نقمت عليهم الإقبال على الدنيا والإعراض عن الدين[٢٥٦]. فقد تنكروا للأصول وأقبلوا على حفظ مختصرات الفروع[٢٥٧].

وفي عهد المهدي بن تومرت ـ مؤسس الدعوة الموحدية ـ حاول القيام بحركة تجديد؛ فعزف عن سائر المذاهب الفقهية، وصنّف فقهاً خاصاً به أطلق عليه «موطأ المهدي»[٢٥٨]؛ وهو عبارة عن أحاديث منتقاة من «موطأ مالك» جرّدها المهدي من أسانيدها، وأمر بالقضاء على هديها[٢٥٩]. لكنها كانت أعجز من تقديم حلول ناجعة لمشكلات الواقع؛ فجرى العدول عنها في عهود أخلافه الذين أخذوا بالفقه المالكي[٢٦٠].

وما جرى في المغرب سرى في الأندلس في عصري المرابطين والموحدين. ويصور ابن رشد الفوضى في الأحكام والسكوت عن الشرع والاختلاف في الإفتاء وغيرها مما درج عليه فقهاء الأندلس في عصره؛ كإغلاق باب الاجتهاد وذيوع التقليد كأسباب لشروعه في تأليف مصنفه في الفقه[٢٦١]. وينطوي هذا المصنف على محاولة لتغليب العقل على النقل؛ مع تبيان الاختلافات بين المذاهب الفقهية في هذا الصدد كأساس لانهيار الفقه[٢٦٢]. وركّز ابن رشد على المسائل الخلافية في فقه المعاملات وتبيان أسبابها وفضح «المسكوت عنه» ومناقشته، وإقرار نهج صحيح لاستنباط الأحكام الصحيحة[٢٦٣].

لكن تجديد ابن رشد ما كان له أن ينجح في وسط سيطر فيه الحكام على الفقهاء، فانبرى الأخيرون يبررون مفاسدهم على حساب الشريعة[٢٦٤] وامتحن ابن رشد؛ كما هو معروف. فقد اتسم فقهاء المالكية في الأندلس بالتعصب المقيت؛ فأوغروا صدر السلطان ضد ابن رشد،

---

(٢٥٦) قال أحد الشعراء في هذا المعنى:

أهل الرياء لبستموا ناموسكم	**كالذئب أدلج في الظلام القائم**
فملكتم الدنيا بمذهب مالك	**وقسمتم الأموال بابن القاسم**
وركبتم شهب الدواب بأشهب	**وبأصبغ صبغت لكم في العالم.**

ملحوظة: أسماء ابن القاسم، وأشهب، وإصبغ، الواردة أعلاه؛ من أعلام مذهب مالك في المغرب.

(٢٥٧) المراكشي: **المعجب**، ص ٣٥٤.

(٢٥٨) منى حسن محمود: المرجع السابق، ص ٣٤٣.

(٢٥٩) عبد الله علاّم: المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٢٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٢٦١) أنظر: ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، جـ١، ص ٢.

(٢٦٢) المصدر نفسه.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٦٤) إبراهيم القادري: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس**، ص ٣٠٠.

كما فعل شيخهم أبو الوليد الباجي[٢٦٥] من قبل مع ابن حزم. ولم يكن ابن رشد الحفيد إلا نشازاً في وطنه وعصره؛ فقد كانت أسرته نفسها مالكية محافظة. ولم يكن جده ابن رشد إلا «عارفاً بالفتاوى على مذهب مالك»[٢٦٦] يسترشد بها في أحكامه كقاضٍ لقرطبة. ولم يؤلف في الفقه إلا مختصران؛ أولهما «اختصار المبسوط» والثاني «اختصار مشكل الآثار للطحاوى»[٢٦٧]. وقد شاعت تلك المختصرات وجرى تداركها؛ بله وحفظها من قبل القضاء للاعتماد عليها في الأحكام[٢٦٨].

لذلك عجز الفقه المالكي بصورته تلك عن مواجهة حاجة الواقع المعيش في المغرب والأندلس. ولعل هذا يفسر تعاظم ظاهرة «النوازل»، كما تعاظمت ظاهرة «الفتاوى» في الشرق. والنازلة هي مسألة عارضة لا جواب عليها في الفقه القائم[٢٦٩]. ويعد كتاب «المعيار» للونشريسي أنموذجاً لهذا النوع من الفقه العملي الذي أوجبته الضرورة[٢٧٠]. ويقدم فيه المؤلف صورة جلية عن الفوضى الفقهية في المغرب في العصور المتأخرة[٢٧١]، في محاولة لعلاجها عن طريق «جمع أجوبة المتأخرين والمتقدمين... واستخراجه من مكانه لتبدده وتفريقه وابتهام محله وطريقه»[٢٧٢]، ومنطق الونشريسي ـ في حد ذاته ـ يجعله ضمن زمرة المقلدين بصورة أو بأخرى؛ خصوصاً وأن «أجوبته» لم تُستقَ من الأصول بقدر ما اعتمدت على «العرف الجاري»[٢٧٣]، أو «مقتضى العادة». ومعلوم أن المصطلح الأخير من صياغة أبي الحسن الأشعري وغلبة هذا العرف أو العادة في التشريع تعني بجلاء عدم جدوى الأحكام الفقهية[٢٧٤]؛ لذلك «وضع الفقه على الرف»؛ إن جاز التعبير. ومعلوم أن الونشريسي اعتمد في كتابه «المعيار» على «نوازل» البرزلي؛ وهذا يعني تداعي مكانة الفقه في المغرب منذ وقت مبكر.

---

(٢٦٥) كان الباجي مقلداً وشارحاً أكثر منه مجدداً ومبدعاً؛ رغم شهرته. تشهد بذلك كتبه؛ ومنها **«كتاب شرح الموطأ»**، **«المختصر في مسائل المدونة»**، **«الإشارة في أصول الفقه»**. لكنه كان بارعاً في المناظرات والجدل، وله في الموضوع كتاب **«سنة المنهاج وترتيب الحجاج»**. أنظر: بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٢٢، ٤٢٥.

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(٢٦٧) نفس المصدر والصفحة.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ٤٣٠.

(٢٦٩) الونشريسي: **المعيار المغرب والجامع المغرب من فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، جـ٨، ص ١٤٩، الدار البيضاء ١٩٨١.

(٢٧٠) Berque: Op. Cit. p. 35.

(٢٧١) محمد حسن: المرجع السابق، ص ٣١.

(٢٧٢) الونشريسي: المرجع السابق، جـ١، ص ١.

(٢٧٣) محمد حسن: المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢٧٤) الونشريسي: المرجع السابق، جـ٨، ص ١٧٦.

وغني عن القول أن كتب «النوازل» لم تقدم حلولاً نهائية وقاطعة للكثير من المشكلات الكائنة. ولعل هذا يفسر موقف الونشريسي نفسه حين كان يطلق على بعض الأحكام لفظ «جائز»[٢٧٥]، كما أن الأجوبة لم تكن ملزمة التطبيق في كل الأحوال لعدم اتساقها مع معطيات الواقع، وهو أمر يفسر لجوء المتقاضين إلى وسائل أخرى غير الفقه وكتب النوازل لحل مشاكلهم[٢٧٦].

وما جرى من ذيوع كتب النوازل في المغرب؛ انسحب على الأندلس أيضاً؛ حيث تنمّ الظاهرة عن تهميش الفقه الذي أفرغ من مضمونه[٢٧٧]. إذ عجزت كتب الفقه والحسبة عن مواجهة الواقع ومشكلاته؛ فاستعيض عنها بكتب «النوازل والأحكام»[٢٧٨]. ومعلوم أن ابن سهل كان قاضياً قديراً؛ لكنه لم يجار سياسة المرابطين فعزلوه[٢٧٩]. ونوازله عبارة عن أجوبة حول الكثير من القضايا الصعبة عجزت هذه الأجوبة عن حلّها؛ فاعتبرت لذلك ـ عند ابن سهل «أجوبة مهلهلة»[٢٨٠]. وكثيراً ما علق على بعضها بعبارة «هذا نظر فتدبره»؛ كناية عن صعوبة القضية وترك أمرها للنظر والتدبير[٢٨١].

وهذا يعني أنه لا الفقه ولا النوازل ولا الفتاوى ولا الأحكام استطاعت تقديم حلول ناجعة لمشكلات الواقع؛ مما يعني تفريغ التشريع من مضمونه. لذلك عمّت فوضى الأحكام القضائية، وجرى تجاوز العدالة لتحكيم الأهواء **«فكان الكثير من الفقهاء تنقصهم الأمانة، فأفتوا بما يضر لمن لا يعرفونه، وبما ينفع لمن يعرفونه»**[٢٨٢].

وقد أثار هذا الوضع المتردي غيرة بعض الفقهاء ذوي النزاهة والرأي فتصدوا له؛ حيث اعتبروا التقليد «بدعة» «وصفة ذميمة استطار شررها وعمّ ضررها» وأن «كل من ركن إلى التقليد ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عنه سند النجاة»[٢٨٣]. لذلك قام بعضهم بتصنيف

---

(٢٧٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢٧٦) محمد حسن: المرجع السابق، ص ٥٨.

(٢٧٧) أحمد الطاهري: **دراسات**، ص ١٣٥.

(٢٧٨) محمد عبد الوهاب خلاف: **وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس. بحث مستخرج من مخطوط «الأحكام الكبرى»** للقاضي أبي الإصبغ عيسى بن سهل الأندلسي، ص ٧ من المقدمة، القاهرة ١٩٨٠.

(٢٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٨٢) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢٨٣) أنظر: القشيري: **الرسالة القشيرية**، ص ٣، القاهرة ١٩٤٠.

كتب «في الرد على المقلدين»[٢٨٤]؛ لكنها لم تجد فتيلاً لإصلاح مجتمع نخر.

وكان معظم فقهاء الرأي هؤلاء من الحنابلة المجددين والشيعة الزيدية والإمامية والخوارج الذين فتحوا باب الاجتهاد في هذا العصر[٢٨٥]. فمن الحنابلة اشتهر أحمد بن عبد الحليم بن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية ومن بعدهما الشوكاني والشاطبي بمحاولات لتجديد الفقه ورفض التقليد[٢٨٦]. لكن مذهبهم الحنبلي المحرم للقياس والمندد بالعقل[٢٨٧] حال دون نجاح تلك المحاولات. هذا فضلاً عن استماتة فقهاء السلطان في إجهاض جهود هؤلاء المجددين. ناهيك عن كون فقه ابن تيمية لا يجاري عصره[٢٨٨]؛ هذا فضلاً عن هجرانه فقه المذاهب الأربعة وإقدامه على الإفتاء من تلقاء نفسه[٢٨٩]. أما ابن القيم الذي قال بالاجتهاد كضرورة[٢٩٠]؛ فقد تنصل من هذا الرأي في فتاويه العملية[٢٩١]؛ وأنى له أن يجتهد وهو الذي حمل على المنطق[٢٩٢]. أما الشوكاني فكان شارحاً أكثر منه مجدداً[٢٩٣]. وإذا كان الشاطبي منددأ بالنقل والتلخيص واتهم معاصريه بأنهم «أفسدوا الفقه»[٢٩٤]؛ فقد كان من خصوم علم الكلام. لذلك كان التجديد عند فقهاء السنة شكلانياً ليس إلا.

أما الاجتهاد المطلق؛ فقد أخذ به فقهاء الشيعة والإباضية؛ فالشيعة الزيدية كانوا معتزلة يعوّلون على العقل، وهما معاً كانا على مذهب أبي حنيفة في الفقه، وهو أكثر مذاهب أهل السنّة أخذاً بالاجتهاد. والشيعة الإثني عشرية مال بعض فقهائهم إلى «النص» فعرفوا «بالإخباريين» والبعض الآخر إلى الاجتهاد فعرفوا «بالأصوليين». أما الفقه الإباضي فقد فتح باب الاجتهاد المطلق خصوصاً فيما يتعلق بفقه المعاملات.

لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين حكم على الفقه الشيعي عموماً بأنه أخذ «حجية

(٢٨٤) الضبي: **بغية الملتمس**، ص ١٥٣، القاهرة ١٩٦٧.
(٢٨٥) أحمد يوسف: المرجع السابق، ص ١٠١.
(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٢٨٧) الشوكاني: المرجع نفسه، ص ١٩٩.
(٢٨٨) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ١٢١.
(٢٨٩) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٦٤.
(٢٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
(٢٩١) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
(٢٩٢) نفس المرجع والصفحة.
(٢٩٣) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ١٢٠.
(٢٩٤) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٣٠٦.

القياس؛ فكانت جلّ أحكامهم مستقاة من الاستقراء وتنقيح المناط والفحوى والأولوية والعلة المنصوصة؛ وهي القياسات المعمول بها»[٢٩٥].

أما الفقه الإباضي؛ فقد اهتم فقهاؤه بعلم أصول الفقه ولهم فيه مؤلفات كثيرة من أهمها ما صنفه الشماخي والجناوني. وكانت الحاجة ماسّة إلى إعمال الرأي والاجتهاد بعد تصفية النشاط السياسي المتعاظم للإباضية والشيعة الذين ابتلوا بالملمات من قبل السنة. لذلك دعا **فقهاء الإباضية إلى مواكبة الوضع الجديد بالاجتهاد والتجديد[٢٩٦]**. كما اقترن الفقه الإباضي **بعلم التوحيد** مما زاده فعالية وديناميكية ومرونة[٢٩٧].

إلا أن فقه المعارضة كان محاصراً في مجتمعات قزمية جيبية منغلقة؛ فلم يقدّر له الرواج والانتشار، بل تحت تأثير هذه الظروف غلبت معطيات الواقع العملي؛ بحيث تفوق الإفتاء حسب العادات المألوفة والأعراف المعروفة على الأحكام الفقهية. ولعل ذلك كان من أسباب الحملة على فقه المعارضة من قبل فقهاء السنة. يقول ابن خلدون[٢٩٨] أن «**طرائقهم في الفقه غريبة... ولم يحتفل الجمهور بمذاهبهم؛ بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح**».

خلاصة القول أن الفقه الإسلامي ظلّ يعارك أزمة طوال عصر الإقطاعية العسكرية؛ وهي أزمة واقع قبل أن تكون أزمة فكر، وكان تردّي الفقه أهم مظاهرها وتجلّياتها.

ولا أقل من إثبات شهادتين لمعاصرين لهذه الأزمة؛ تغنيان عن مزيد من الشروح والتفصيل.

يقول أبو الفرج بن الجوزي[٢٩٩]: «.. **غلب على المتأخرين الكسل بالمرة... حتى إني رأيت بعض الأكابر من الفقهاء يقول في تصنيفه عن ألفاظ في الصحاح لا يجوز أن يكون رسول الله (ص) قال هذا. ورأيته يحتج في مسألة فيقول: ودليلنا ماروى بعضهم أن رسول الله قال كذا.. ويجعل الجواب عن حديث صحيح قد احتج به خصمه، أن يقول هذا الحديث لا يعرف.. وهذا كله جناية على الإسلام». وأصبح هم الفقهاء الانشغال بالمناظرات «طلباً للمفاخرات والمباهاة، وربما لم يعرف الحكم في مسألة صغيرة تعمّ بها البلوى». «ومن تلبيس إبليس على الفقهاء؛ مخالطتهم الأمراء والسلاطين، ومداهنتهم، وترك**

---

(٢٩٥) أنظر: محمد تقي الحكيم: **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص ٢، ٣، بيروت ١٩٦٣.

(٢٩٦) أبو زكريا الجناوني: كتاب الوضع، ص ٣، القاهرة، ب.ت.

(٢٩٧) المصدر السابق، ص ٣٦، ٣٧.

(٢٩٨) **المقدمة**، ص ٤٤٦.

(٢٩٩) أنظر: **تلبيس إبليس**، ص ١١٥، ١١٨.

الإنكار عليهم مع القدرة على ذلك. وربما رخصوا لهم فيما لا رخصة لهم فيه؛ لينالوا من دنياهم عرضاً؛ فيقع بذلك الفساد».

وفي نفس المعنى يقول الحجوي[300]: «.. **فغالب العلماء لم يحفظ لهم كبير اجتهاد، ولا لهم أقوال تعتبر في المذهب أو المذاهب، وإنما هم ناقلون، إشتغلوا بفتح ما أغلقه ابن الحاجب ثم خليل وابن عرفة وأهل القرون الوسطى من المذاهب الفقهية. لقد قضوا على الفقه، أو على من اشتغل بتواليفهم وترك كتب الأقدمين من الفقهاء؛ بشغل أفكارهم بحل الرموز التي عقدوها؛ فجمدت الأفكار، وتخدّرت الأنظار بسبب الاختصار».**

وإذ وصل الفقه إلى هذه الدرجة من التردّي والتراجع في عصر الإقطاعية العسكرية؛ فقد انعكس ذلك على إحدى مباحثه الهامّة عن «التدبير والملك»؛ أو ما يمكن أن يسمى «بعلم السياسة» تجاوزاً. وإن كان موضوع هذا المبحث عولج من قبل الفلاسفة وكتّاب الأحكام السلطانية ومقدمي النصائح للحكام؛ كما أن مسألة «الإمامة» سبق تناولها في علم الكلام، وعند مؤرخي الفرق الإسلامية.

وما يعنينا في هذا المقام أن التحوّلات السياسية الكبرى التي وقعت في العالم الإسلامي في عصر الإقطاعية العسكرية؛ كظهور دول إمبراطورية متغلبة ـ مثل دولة السلاجقة في الشرق والمرابطين في الغرب ـ إنتزعت السلطات الحقيقية من الخلافة وأصبحت صاحبة الحل والعقد. كما أن سقوط الخلافة في قرطبة ثم القاهرة وأخيراً في بغداد وتطاول السلاطين والأمراء المتغلبين؛ كان بحاجة إلى تبرير شرعي للأمر الواقع.

وفي هذا الصدد قنَّن الفقهاء وشرعوا وسوّغوا دينياً تلك الظاهرة، كما عرض لها كتّاب الدواوين ورجال الإدارة وبعض الفقهاء أيضاً فدوّنوا مصنفات في النصح والإرشاد قدّموها للسلاطين والأمراء، أو صنفت ـ وفق طلب هؤلاء الأخيرين ـ كحلول ناجعة للمشكلات المترتبة على الحكم الجديد وضمان استمراريته وإخضاع الرعية لطاعته. وفي نفس الموضوع صنفت كتب ذات مسحة فلسفية سطحية تمزج بين النظم والأحكام السلطانية وبين الرؤى اليوتوبية التي قدّمها بعض الفلاسفة من قبل كالفارابي وابن سينا.

أما عن الفكر السياسي عند قوى المعارضة؛ فقد ظلّ الشيعة والخوارج والمعتزلة ـ الذين امتزجوا بالشيعة الزيدية ـ متشبثين بنظرياتهم المعروفة في الإمامة من الناحية النظرية. لكن المعطيات الجديدة أفضت إلى محاولة تطوير فكرها السياسي بما يناسب «مرحلة التقية»؛ فلجأت إلى «إجراءات عملية» لتنظيم شؤون جماعاتهم المعزولة جغرافياً والمهمشة سياسياً.

---

(٣٠٠) أنظر: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، جـ٤، ص ٣٩٢، ٣٩٣، المدينة المنوّرة ١٣٩٦ هـ.**

وننوّه بأن تقسيم الفكر السياسي إلى ثلاثة أنواع؛ الأصولي الفقهي، والإرشاد الوعظي، والتفلسف اليوتوبي؛ ليس تقسيماً قاطعاً، أو تصنيفاً نوعياً محدداً. وإذ نأخذ به إجرائياً لتيسير دراسات الموضوع؛ نعتقد ـ على خلاف مع الكثير من الدراسين ـ أن الفواصل بينها غير قاطعة. فالغزالي كتب في النوعين الأول والثاني، وكثيرون ممن كتبوا في النوع الثاني كانوا فقهاء أشاعرة، ومعظم من صنّف في النوع الثالث لا ترتقي كتاباتهم إلى مستوى فلسفة السياسة. وكلهم اعتمد الدين تسويغاً للغلبة، وأكسبوا الحكام والسلاطين هالة «قدسية» فبرروا للطغيان والإستبداد بدرجة أو بأخرى، وألزموا الرعية بوجوب الطاعة للحاكم الجائر. ومعظمهم تأثر بمؤثرات يونانية وفارسية، كما نهلوا جميعاً من كتب «الأحكام السلطانية» في العصور السابقة. وجماع ذلك كله شهادة جلية على التردّي والانهيار والتراجع.

بخصوص جهود الفقهاء في مجال أدب السياسة، أو التدابير الشرعية، أو سياسة الرعية أو التدابير الملوكية.. الخ من الاصطلاحات التي شاعت في هذا العصر؛ نلاحظ أنها جميعاً نهلت من الأشعرية ـ «إيديولوجية الملوك» ـ ومن كتب «الأحكام السلطانية» التي كان الماوردي الأشعري رائدها؛ مع فارق وحيد؛ وهي تكريسها القديم والمستحدث لتسويغ «حكومة المتغلب» وتبرير «سياسة الأمر الواقع». وننوّه بأن المسألة لم تأت عرضاً، أو كيفما اتفق بين الفقهاء؛ بقدر ما كانت حركة منظمة تبنتها المدارس النظامية ونظر لها أبو حامد الغزالي، وعمل «نظام الملك» وزير السلاجقة على نشرها في سائر أقاليم العالم الإسلامي.

وبعد سقوط الخلافة العباسية؛ تعاظمت هذه الظاهرة وتفرغ الفقهاء يقدمون المبررات ـ باعتبارهم أهل الحل والعقد ـ لترويض الرعية على طاعة الحكام المتغلبين حتى لو كانوا عبيداً وأرقاء، جهلة أو ظلمة. لذلك كثرت التواليف والكتب في هذا الصدد، وغدت من مباحث الفقه بصورة أكبر وأكثر من أن تحصى[٣٠١]. وفي ذلك دلالة على ارتباط السياسة بالدين ارتباطاً عضوياً مصلحياً بصورة لم تكن معهودة في العصور السابقة. فالنظم الجديدة المتغلبة احتاجت إلى الفقهاء لدعمها بالولاء والاعتراف الشرعي ـ بعد سقوط الخلافة خصوصاً ـ مقابل المناصب الهامّة كالقضاء والإفتاء.

كان سقوط الخلافة بداية لتحالف جديد بين السلطان المتغلّب والفقيه المتطلع إلى السلطة **«فساد الملك المبني على القهر بتأطير من الشريعة ضامنة النظام والأمن»**[٣٠٢]، أو بعبارة أخرى ألحّت الكتابات الخاصة بأدب السياسة على ضرورة التزام الحاكم بأمر الشرع[٣٠٣].

---

(٣٠١) سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري**، ص ٢٦١، بيروت ١٩٩٤.

(٣٠٢) عبد الله العروى: **مفهوم الدولة، ص ٩٦، ٩٧، بيروت ١٩٨٨.**

(٣٠٣) سعيد بنسعيد العلوي: المرجع السابق، ص ٢٦٦.

لذلك لا نستطيع أن نتحدث عن سياسة مستقلة عن الدين؛ لأنها غدت «جزءاً من العلوم الدينية»[٣٠٤]. ولعل هذا يفسر لماذا عرضنا لها كمبحث من مباحث أصول الفقه. ولعل مما يزكي الارتباط بين السياسة والدين أن الخروج على الحاكم كان يعد «فتنه» ومروقاً على الإسلام[٣٠٥].

لذلك برز دور الفقيه أشد ما يكون أهمية للتوفيق بين نظام الخلافة الثيوقراطي وبين الحكومات المتغلبة؛ كيما تضفي الأولى الشرعية على الثانية؛ أو بالأحرى «بين المثل الأعلى وبين الممارسة العملية»[٣٠٦]. فعلى الرغم من ضعف هيبة الخلافة وأيلولة صلاحياتها للسلطنة إلا أن فكرة «دار الإسلام» كوحدة سياسية ما كان من الممكن أن تختفي؛ بل ظلّت حلماً وطموحاً حتى بعد سقوط الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ هـ[٣٠٧]. وإذ لم يكن بالإمكان تحقيق وحدة الأمة الإسلامية قاطبة؛ فقد طمح الفقهاء ـ مثل ابن جماعة ـ إلى تحقيق كيانات كبرى[٣٠٨] تكون نواة لإحياء الوحدة الشاملة مستقبلاً. ولعل هذا يفسر مباركة الغزالي ـ من قبل ـ تأسيس امبراطورية المرابطين في المغرب والأندلس. ولعل أحلام ربط تلك الإمبراطورية السنّية بالإمبراطورية السلجوقية قد راودته.

وكان موقف الغزاالي هذا تأكيداً على مكانة الفقيه بالنسبة للمستجدات السياسية التي ما كانت تسوغ في نظر الجماعة بدون مباركة الفقهاء. وقد أدرك الغزالي تلك الأهمية حين نصّ على أن الفقيه «**هو العالِم بقانون السياسة، وطريق التوسّط بين الخلق إذا تنازعوا**»[٣٠٩]. **فهو** الواسطة بن الخليفة والسلطان؛ لاعتراف الأول بمشروعية حكم الثاني، وهو الواسطة بين السلطان والرعية، لإقناع الرعية بطاعة السلطان. لذلك أدرك السلاطين ضرورة إرضاء الفقهاء، وكثيراً ما نجحوا في شراء ذممهم للتغاضي عن مفاسدهم[٣١٠].

فما أن قامت الدولة السلجوقية حتى عوّلت على استرضاء الفقهاء السنة وعلى رأسهم الغزالي؛ الذي نجح في عقدِ أواصر الوفاق بين الخلفاء العباسيين والسلاطين السلاجقة الأوائل. والحق أن الغزالي كان قد أُهّل لهذا الدور؛ فهو فقيه أشعري على مذهب الشافعي في الفقه.

---

(٣٠٤) لامبتون: **الفكر السياسي عند المسلمين**، ص ١٦٧، بحث من كتاب: **«تراث الإسلام»**، جـ١، الكويت ١٩٨٨.

(٣٠٥) Schact,G: **The Low, in unity and Variety in Moslem Civilisation**, pp.71, 72, Chicago, 1955.

(٣٠٦) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٦٨.

(٣٠٧) رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**، ص ١٤١، بيروت ١٩٨٤.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٣٠٩) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، جـ١، ص ١٨، بيروت ب.ت.

(٣١٠) عن أمثلة في هذا الصدد، راجع: عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٣٤ - ٢٣٦.

ومعلوم أن الأشعرية كانت «إيديولوجية الحكام»، كما وأن انطواءها على قدر من العقلانية يدعمها المنطق الأصولي ـ الذي أسسه الشافعي ـ يمكن بأن يحقق الغاية المنشودة، والظفر في صراع جدالي مذهبي مرتقب. فإذا أضيف إلى ذلك تطعيم الغزالي مذهبه بالتصوف، أدركنا إمكانية نجاحه في تحقيق غايات السلطة إزاء الرعية. ذلك لأن التصوّف كان متغلغلاً في أصناف الحرف؛ وصار بمثابة إيديولوجية شعبية جارفة. لذلك لم تتوان السلطنة السلجوقية في تأسيس المدارس «النظامية»[٣١١] وتشييد الخوانق لتسهما معاً في توطئة الرؤوس بالطاعة للسلاطين الجدد. وكان الغزالي «عراب» تلك المصالحة بامتياز، والمبرر الأول للواقع المستحدث[٣١٢]. ولا غرو؛ فقد أظهر براعة سياسية في هذا الصدد كان يدرك خطورتها ويعززها بتنظيراته؛ حين اعتبر السياسة أشرف الصناعات كعلم نظري وتطبيقي[٣١٣]؛ مخالفاً بذلك معظم المذاهب الفقهية التي حضّت أتباعها على عدم الاشتغال بالسياسة. لقد دخل الغزالي معترك السياسة، ولكن من باب التبرير للسلطان الجائر المتغلّب[٣١٤]؛ «ليسوغ حكم حاكم غير مستوفي الشروط»[٣١٥]، مبرراً ذلك بأن «الضرورات تبيح المحظورات»[٣١٦]. بل أكثر من ذلك مضيه قدماً في طريقه لتبرير الذرائع حين أوجب طاعة المتغلب حتى لو كان جائراً؛ لأن الخليفة بايعه، ومبايعته «كفاية عن تفويض غيره، لأن المقصود أن يجمع شتات الآراء لشخص مطاع. وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً»[٣١٧].

منظومة الغزالي السياسية إذن قوامها الخليفة والسلطان والفقيه؛ فبهم يضمن «بقاء الشريعة»[٣١٨]. فالخليفة يعد وجوده ـ في نظر الغزالي ـ «ضرورة من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»[٣١٩]، أو بعبارة أخرى فإن «منصب الإمام أمر ضروري في الإسلام»[٣٢٠].

أما السلطان، «فهو ظلّ الله في أرضه، فينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله

---

(٣١١) رضوان السيد: المرجع السابق، ص ٢٧٣.

(٣١٢) نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ٥٩.

(٣١٣) الغزالي: **فاتحة العلوم، ص ٤٥**.

(٣١٤) Grunebaum: **Medieval Islam**, p.68, Chicago, 1940.

(٣١٥) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٣١٦) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٢٧، بيروت ١٩٦٩.

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٣١٨) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٣١٩) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٠٦.

(٣٢٠) الغزالي: **فضائح الباطنية**، ص ١٧١.

ظلّه في أرضه؛ فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزم متابعته وطاعته»[٣٢١].

أما الفقيه؛ فيحظى عند الغزالي بمكانة فائقة لأنه «معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق»، وهو الرابط بين الدين والملك «فالدين والملك توأمان، والدنيا أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[٣٢٢].

أما الرعية؛ فلا وجود لها في منظومة الغزالي السياسية؛ اللهم إلا التزامها بوجوب «الطاعة لسلطان هذا الزمان الذي ينبغي أن يكون له أتم هيبة»[٣٢٣]. وصدق أحد الدارسين[٣٢٤] النابهين حين ذهب إلى أن مهمة الفقهاء تلخص في تقديم رؤوس الرعية منحنية للسلطان؛ لذلك اعتبروا «الطاعة واجبة الإجماع».

من هنا؛ لا محل لدفاع بعض الدارسين[٣٢٥] عن موقف الغزالي هذا؛ حين زعموا أنه أضفى على السياسة بعد أخلاقياً، أو أنه حين صاغ آراءه السياسية وضع اعتباراً «للتجارب العملية الواقعية»[٣٢٦]. فمن درس تاريخ عصر الغزالي يعلم أن الخلافة جرّدت من صلاحياتها، وأن السلطان تجمع في يد السلاطين[٣٢٧]، وأن الفقهاء صاروا أبواقاً للسلاطين ينشرون إيديولوجيتهم في مدارس خصصت لهذا الغرض[٣٢٨]، وأن الغزالي صار هو الفقيه الأول والمنظر الأساسي لتلك الإيديولوجية بامتياز[٣٢٩].

لذلك كان الغزالي مسؤولاً عن الترويج لسياسات الإستبداد في العالم الإسلامي بأسره. مثال ذلك صلاته بالمرابطين، وبثّ أفكاره في تلميذه ابن عربي الذي عوّل على نشرها في الغرب الإسلامي.

وقد أخلص ابن عربي في نشر فكر الغزالي التبريري المؤازر للحكام خصوصاً في الأوساط

(٣٢١) الغزالي: **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص ٤١، القاهرة ١٣١٧ هـ.

(٣٢٢) الغزالي: **خاتمة العلوم**، ص ٤٤.

(٣٢٣) الغزالي: **التبر المسبوك**، ص ٦٢.

(٣٢٤) أنظر: رضوان السيد: المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٣٢٥) أنظر: علي عبد المعطي، جلال شرف: **خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته**، ص ٣٦٥، الإسكندرية ١٩٧٥.

(٣٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(٣٢٧) Barthold: **Turkestan down to the Mongol invasion,** p.347, London, 1968.

(٣٢٨) لويس (برنارد): **السياسة والحرب**، دراسة في كتاب: **«تراث الإسلام»**، جـ١، ص ٢٤٩، ٢٥٠.

(٣٢٩) يحمد للغزالي أنه في أواخر أيامه تاب إلى رشده، واعترف بأن كل ما قام به من علم فكري وتعليمي لم يقصد به وجه الله. أنظر: نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق، ص ٥٩.

الصوفية التي أقبلت عليه. ومن مظاهر هذا التبرير إرجاء معاقبة الجائرين من الحكام إلى الله سبحانه وتعالى، أما من عدل منهم فإن عدله يناله الرعية[٣٣٠]. يقول ابن عربي: «**ينبغي للفتى (أي الصوفي) أن يعرف شرف المرتبة (أي مرتبة الملوك) التي هي السلطنة، وأنه نائب عن الله في عبادته وخليفته في بلاده، فيعامل من أقام الله فيها ـ وإن لم يجر الحق على يديه ـ بما ينبغي من المرتبة من السمع والطاعة في المنشط والمكره؛ على حد ما رسم له سيده، وما هو عليه مما أقام الله ذلك السلطان فيه من الأخلاق المحمودة أو المذمومة في الجور والعدل. فينبغي للفتى أن يعرف للسلطان حقه الذي أوجبه الله له عليه، ولا يطلب منه حقه الذي جعل الله له قبل السلطان؛ مماله أن يسامحه فيه إن منعه منه؛ فتوة عليه ورحمة به وتعظيماً لمنزلته؛ إذا كان له أن يطلب به يوم القيامة**»[٣٣١].

هكذا تحالف الأشعرية مع الصوفية والشافعية مع السلطان ضد الرعية.

لقد كان التبرير الأكبر عند الغزالي ومدرسته هو الحفاظ على «وحدة الأمة» وحماية الشريعة. فلما انفرطت هذه الوحدة بسقوط الخلافة، وانتهت الشريعة بتسلط الحكام الجائرين؛ أصبح هذا التبرير فارغاً من محتواه. وبرغم ذلك اشتدت حاجة السلاطين إلى الفقهاء لالتماس مشروعية حكمهم بعد سقوط الخلافة التي كانت تقوم بهذا التسويغ[٣٣٢].

ولم يدخر الفقهاء وسعاً في تقديم التسويغ المطلوب، بل بالغوا في تعظيم مكانة السلاطين وإذلال أعناق الرعية. فالفقيه محمد بن إبراهيم بن سعد بن جماعة (ت ٧٣٣ هـ) الشافعي سوّغ شرعاً ما يمكن أن نطلق عليه «قانون الغلبة» لتولّي الحكم[٣٣٣]. يقول في هذا الصدد: «**إذا خلا الوقت من إمام فتصدى له من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف؛ إنعقدت بيعته ولزمت طاعته؛ لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم. ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأمر. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد؛ ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده؛ إنعزل الأول وصار الثاني إماماً؛ لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم**»[٣٣٤].

لكن تهافت الفقهاء على السلاطين لإضفاء المشروعية على حكمهم، واستقرار الأمر لهؤلاء السلاطين بتعاظم الشوكة وخذلان الرعية، وضعف الفقهاء نتيجة الصراع فيما بينهم لإرضاء

---

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٣١) ابن عربي: **الفتوحات المكية**، جـ١، ص ٢٤٢، بيروت، ب.ت.

(٣٣٢) Hourani, A: **Arabic thought in the Liberal age,** p.13, London, 1970.

(٣٣٣) Grunebaum: Op. Cit. P.69.

(٣٣٤) إبن جماعة: **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، نص منشور بمجلة Islamica، مجلد ٦، عدد ٤، ص ٣٥٥.

السلاطين ونيل الجاه والمال والمناصب[٣٣٥]؛ حفز فقيهاً مثل ابن تيمية للقيام بمحاولة لحفظ ماء وجه الفقهاء وردّ الاعتبار للشريعة. فكانت نظرته للسياسة ـ وإن التقى مع الرؤى السابقة في كثير من الوجوه ـ مؤسسة على تصوّر عدد من الدول الدينية الكبرى تكون نواة لاسترجاع «وحدة الأمة»؛ طالما كان إحياء الخلافة في هذه الظروف مستحيلاً. من أجل ذلك حاول إحياء بعض المفاهيم الإسلامية الحقيقية وأودعها تصوره الجديد للسياسة؛ فقد اشترط ضرورة تولي الحاكم السلطة عن طريق البيعة، كذا إلزامه بتحقيق مبدأ الشورى[٣٣٦]. يقول ابن تيمية في هذا الصدد: «**لا غنى لولي الآمر عن المشاورة. وقد قيل أن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، ويقتدى بهم من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيهم وحي**»[٣٣٧]. ومع ذلك فقد اعترف بالأمر الواقع فجوز حكم المتغلب غير المستوفي للشروط الشرعية. يقول: «**ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود؛ فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال؛ حتى يكمل الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات نحوها**».

وفي هذا الصدد أعاد ابن تيمية الاعتبار لموقف الرعية فربط بين طاعتهم ولي الامر وبين قيامه بإصلاح الأحوال. وينم عنوان كتابه «السياسة الشرعية وإصلاح الراعي والرعية» عن دلالات هامّة تشي بطبيعة رؤيته في محاولة إيجاد صيغة تجمع بين السياسة والشرع، وتحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم بربط الطاعة بالإصلاح. ونحن نرى أن هذه الصيغة أفضل كثيراً من رؤى السابقين الذين برروا للطغيان. وهنا تسقط حجج بعض الدارسين الذين رأوا في فكر ابن تيمية السياسي تقديساً للسلطان[٣٣٨] على حساب الرعية. ذلك أن ربط ابن تيمية بين طاعة الرعية للسلطان وبين التزامه بالشريعة والإصلاح؛ يعني جواز عصيان الرعية إذا أخل السلطان بمسؤولياته. ومع ذلك كان ابن تيمية لا يميل إلى سفك الدماء إلا من أجل ردع أهل البدع والضلالة[٣٣٩].

قصارى القول أن الفقهاء الأشعرية نسجوا فكرهم السياسي على أساس تعضيد الاستبداد وتبريره، ومن شذّ عن القاعدة وحاول إنصاف الرعية أقصي و امتحن كما هو حال ابن تيمية.

أما عن النوع الثاني من أدب السياسة؛ فتمثل في كتب النصح والمواعظ التي دبجها كبار

---

(٣٣٥) رضوان السيد: المرجع السابق، ص ٢٧٤.

(٣٣٦) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٩١.

(٣٣٧) ابن تيمية: **السياسة الشرعية وإصلاح الراعي والرعية**، ص ١٥٧، ١٥٨، القاهرة ١٩٥٥.

(٣٣٨) أنظر: لامبتون: المرجع السابق، ص ١٩٢.

(٣٣٩) Laoust,H: **Essai sur le doctrine sociale et politique du Ibn-Taymiya,** p.31, Le Caire, 1939.

الكتّاب الرسميين لتثقيف الحكام سياسياً، أو طلب الحكام منهم تأليفها بهدف الإحاطة بالسياسات العملية والإجراءات التي تضمن بقاء السلطة واستمرارها. لذلك فإن محتواها المعرفي يتخذ موقفاً وسطاً بين التأصيل الفقهي النظري وبين التصور الفلسفي[٣٤٠] الطوبوي. فهي لا تنظر لمشروعية الحكم أو عدم مشروعيته؛ بل تعترف بالحكم الكائن والسلطة القائمة بالفعل وتقترح أنجع السبل للحفاظ عليها؛ بأن تعرض للشروط الواجب توافرها فيمن يتولون وظائف الدولة بما يضمن ولاءهم للحاكم، كذا الأسلوب الناجح الذي يتوخاه الحاكم في معاملة ولاته وعماله وكتابه وقضاته وتجنيد جنوده..الخ كذا سياسته نحو الرعية لكسب ولائها أو كشف تآمرها وكيفية ردعها إن خرجت عن طاعته. إن هذه المصنفات بالفعل أشبه ما تكون بكتاب «الأمير» الذي صنّفه «ميكيافيللي» والذي يتمحور حول مقولة «الغاية تبرر الوسيلة».

لذلك كشف هذا النوع من أدب السياسة عن خبرات من كتبوه نظرياً وعملياً؛ إذ تنطوي على حكم وأمثال ومواقف سياسية عن القدماء ـ خصوها الفرس واليونان ـ فضلاً عن إحاطة بالسياسات العملية والتجارب التي شهدها التاريخ الإسلامي.

وقد تعاظم هذا النوع من الكتابة خلال عصور شهدت اضطرابات سياسية وقلاقل وصراعات على الحكم وانقلابات ومؤامرات داخلية وصراعات خارجية بين الحكام المتغلبين قليلي الخبرة السياسية؛ فكانت مرشداً لهم في ممارسة التدبير والحكم.

ونكتفي في هذا المقام بذكر عناوين بعض المؤلفات في هذا الضرب من كتب أدب السياسة؛ بهدف استبطان دلالتها الموحية؛ ثم نعول بعد ذلك على دراسة بعض المؤلفات الهامّة في هذا الصدد.

كتب نجم الدين بن الرفعة الشافعي (ت ٧١٠ هـ) وكان ـ محتسباً ـ كتاب «بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان وولاة الأمور وسائر الرعية»[٣٤١]. كما كتب حسن بن عبد الله العباسي (ت أواسط القرن الثامن الهجري) «آثار الأول في تدبير الدول» وقدّمه للملك المظفر بيبرس المنصوري[٣٤٢]. وصنف إبراهيم بن عبد الواحد (ت منتصف القرن الثامن للهجري)

---

(٣٤٠) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٣٤١) يلاحظ أنه كان من موظفي الدولة، وأن كتابه موجه للسلطان والأمراء المماليك والمصريين الذين كانوا يأنفون من حكم الرقيق. وكونه شافعياً يدل على مواقف الشافعية من مؤازرة الحكام المتغلبين.

(٣٤٢) للعنوان دلالة على انطواء هذه الكتب على التجارب السياسية في العصور السابقة للاسترشاد بها. والكتاب نصائح موجهة إلى السلطان المذكور بشأن كيفية التعامل مع رجال الدولة والبلاط والخواص وأمراء النواحي، مع اهتمام خاص بالجيش وكيفية إعداده.

كتاب «سياسة الأمراء وولاة الجند»[٣٤٣]. وكتب أبو حمو الزياني (ت ٧٨٨ هـ) «واسطة السلوك في سياسة الملوك»[٣٤٤]. أما محمود بن اسماعيل الجيزي (ت ٨٤٥ هـ) فقد صنف كتاب «الدرة الغراء في نصائح الملوك والولاة والأمراء»[٣٤٥]. وصنف خليل بن شاهين الظاهري (ت ٨٧٢ هـ) «زبدة كشف الممالك ومباين الطرق والمسالك»[٣٤٦]. كما كتب توغمان المحمدي الأشرفي[٣٤٧] (ت ٨٨٠ هـ) عدة كتب في هذا المجال، منها «البرهان في فضل السلطان»، و«منهج السلوك في سيرة الملوك» و«المقدمة السلطانية في السياسة الشرعية». ويمكن أن نستخلص من عناوين هذه المصنفات ما يلي:

أولاً: كثرة عدد المؤلفات في القرنين الثامن والتاسع الهجريين في الشرق والغرب الإسلاميين؛ نظراً لتولّي الحكم عناصر من الرقيق «المماليك» في الشرق، والبدو «الزناتية» في الغرب، وكلاهما عديم الدربة في السياسة وفنونها فكلفوا لذلك كتابهم بإعداد هذه الكتب، أو ألّفها بعضهم لتثقيف من يخلفونهم في السلطة.

ثانياً: عدم إلحاح عناوين هذه الكتب على «الشرعية» ـ باستثناء بعضها ـ وتعويلهاعلى استخدام مصطلحات «الملوك» «السلاطين» «الأمراء»؛ كدليل على خفوت مفهوم «الخلافة» أو «الإمامة» وطغيان النظم المتغلبة القائمة على الشوكة والعصبية.

ثالثاً: الاستناد إلى التجارب الماضية في التاريخ الإسلامي، كذا الاستدلال بأمثلة وحكم فارسية ـ كما سنوضح فيما بعد ـ وتجارب يونانية؛ بدلاً من التعويل على النصوص الشرعية.

رابعاً: الإلحاح على توجيه الرشد للحكام بالاهتمام برجال الدواوين وأمراء النواحي وقادة الجند؛ واختيارهم من ذوي الولاء والتجربة؛ نظراً لخطورتهم في تدبير الانقلابات على الحكم القائم.

---

(٣٤٣) قدّم المؤلف كتابه هذا إلى السلطان المتوكل على الله الحفصي الذي شهد حكمه الكثير من القلاقل السياسية. لذلك فالكتاب يركز على كيفية التعامل مع الأمراء المتنزين وقادة العسكر المتآمرين.

(٣٤٤) كتبه الأمير أبو حمو الزياني، أمير تلمسان لابنه وولي عهده بهدف التأديب واكتساب الخبرة السياسية العملية. أنظر: بالنثيا: المرجع السابق، ص ٥٧٨.

(٣٤٥) قدمه المؤلف للسلطان المملوكي أبي سعيد بهدف إطلاعه على كيفية التعامل مع الأمراء المماليك الذين كانوا يطمعون في السلطة ويدبرون الانقلابات على السلطان القائم.

(٣٤٦) الكتاب سياسي، إجتماعي، إداري كتبه أحد الأمراء المماليك الذي تولى وظائف رسمية هامة كإمارة الحج وولاية الإسكندرية.

(٣٤٧) يعد الكتاب الأخير فريداً من حيث نصه على «السياسة الشرعية» في عصر لم يضع للشرع حسابا. عن هذه الكتب السابقة، راجع: جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٢٣، ص ٢٧٢ - ٢٧٤.

خامساً: في الحالات التي انطوت فيها بعض العناوين على ذكر «الرعية»، جرى ربطها بتقديم الطاعة للحكام، ولم تحفل بأدنى ذكر عن «مصالح الرعية» أو «العدالة».

لقد ظهرت هذه المصنفات في العصور المتأخرة؛ خصوصاً في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، ومعظمها لذلك ينسج على غرار مصنفات هامة سابقة في نفس المجال. من أهم هذه المصنفات كتاب «سيا ستنامه» للوزير نظام الملك السلجوقي (ت ٤٨٥ هـ)؛ الذي قدمه إلى السلطان ملكشاه صاحب المشروع الطموح لتأسيس دولة امبراطورية[٣٤٨]. ومعلوم أن نظام الملك كان «مهندس» هذا المشروع؛ فضلاً عن كونه صاحب مشروع المدارس «النظامية» التي روّجت للمذهب الأشعري. وهو قبل ذلك مؤسس النظام الإقطاعي العسكري الذي شاع في العالم الإسلامي برمّته منذ منتصف القرن الخامس الهجري.

عقلية كهذه كانت تتصور السياسة على أنها «قانون الغلبة»؛ فالحكم ـ عنده ـ «هبة من الله» وليس على الرعية إلا الطاعة العمياء[٣٤٩]. لقد ضرب عرض الحائط بالفكر السياسي السابق القائم على أن الحكم منوط بالعرب فرأى ـ باعتباره فارسياً ـ أن الفرس وغيرهم أجدر بالسلطنة[٣٥٠]؛ خصوصاً وأن الفرس كانوا أصحاب حضارة عظيمة، ولديهم خبرة لا تبارى في مجال السياسة والنظم. وفي كتابه «سياستنامه» مزيج من هذه الخبرات السياسية الفارسية الموروثة وعبقرية فريدة اكتسبها من خلال الممارسة. لذلك جاءت إرشاداته ومواعظه للسلطان ملكشاه درساً رائداً في أدب السياسة بدءاً من السلطنة، ومروراً بخطط الحكم المختلفة، إلى ما يجب أن يكون عليه سلوك السلاطين في حياتهم الخاصة. لذلك أصبح الكتاب أنموذجاً جرى النسج على منواله في العصور التالية[٣٥١].

وكان من الطبيعي أن يسهم الغزالي ـ رجل نظام الملك الأول ومؤسس الإيديولوجية التي شكّلت غطاء فكرياً للإقطاعية العسكرية ـ في هذا النوع من أدب السياسة. لذلك صنف كتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» وقدمه للسلطان سنجر بن ملكشاه؛ الذي آلت إليه السلطنة بعد وفاة والده بعد صراعات وحروب دامية بينه وبين إخوته، حسمها نظام الملك والمدارس النظامية لصالحه. لذلك قدّم الغزالي كتابه في توقيت مناسب[٣٥٢] نال عليه حظوة السلطان والوزير. فكانت نصائحه تستهدف تعظيم قدر السلطان وتحقيق هيبته على غرار

---

(٣٤٨) علي عبد المعطي وزميله: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(٣٤٩) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٣٥٠) Sherrang: **Studies in Moslem Political thought and administration,** p.127, Hyder Abad, 1945.

(٣٥١) علي عبد المعطي وزميله: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(٣٥٢) الغزالي: **التبر المسبوك**، ص ٥.

أكاسرة الفرس القدماء[٣٥٣]. ومن أهمها إرشاد السلطان ـ إلى الضرب بيد من حديد لكل مناوئيه الذين لا يستحقون إلا الإذلال والمهانة، **«فإن زماننا هذا زمان ذوي الوقاحة والسفهاء وأهل القسوة والشحناء. وإذا كان السلطان فيهم ضعيفاً، أو كان غير ذي سياسة وهيبة؛ فلا شك في أن ذلك يكون سبب خراب البلاد، وأن الخلل يعود إلى الدين والدنيا. وفي الأمثال: جور السلطان مائة عام، ولا جور الرعية بعضهم البعض سنة واحدة. وإذا جارت الرعية سلّط الله عليها سلطاناً جائراً»**[٣٥٤].

ومن أسف أن تلك الرؤية الغزالية «الميكيافيلية» انتقلت إلى الغرب الإسلامي. وقد سبقت الإشارة إلى وجود مخطط سني يترأسه الغزالي لنشر المدّ السني في كل الأنحاء وحصار نشاط الشيعة وخصوصاً الإسماعيلية الذي كان قد تعاظم بفعل جهود الفاطميين.

ما يعنينا؛ أن محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي (ت ٥٢٠ هـ) تلقف آراء الغزالي وزاد عليها في كتابه «سراج الملوك». لقد دوّن هذا الكتاب في ظروف سياسية حرجة مرّ بها الغرب الإسلامي. وكان قيام دولة المرابطين الإقطاعية العسكرية نتيجة دعوة مذهبية مالكية نصية وعصبية من صنهاجة اللثام سكان الصحراء وتوسعهم لضم الأندلس؛ معاصراً ومماثلاً لقيام الدولة السلجوقية في الشرق. لذلك يمكن القول أن أفكار الطرطوشي في السياسة إستهدفت نفس غايات الغزالي. إلا أنه ـ والحق يقال ـ لم يبالغ في إضفاء هالة من التمجيد على السلاطين كما فعل الغزالي؛ الذي تعد آراؤه في هذا الصدد استمراراً لما عرف باسم «الطغيان الشرقي». إذ ربط الطرطوشي بين تبني السلاطين سبل الإصلاح وبين لزوم طاعة الرعية لهم؛ «لأن الإثنين كالروح والجسد». ومع ذلك فلا تخلو كتاباته من مسحة غزالية في تبرير الوصول إلى السلطة عن طريق الشوكة والغلبة[٣٥٥].

أما عن الضرب الثالث من الأدب السياسي؛ فيتمثل في الكتابات ذات الطابع الفلسفي المثالي؛ سواء في أنساق الفلاسفة الذين ظهروا في الغرب الإسلامي؛ من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ـ وهو ما سندرسه في المجلد التالي الخاص بالفلسفة ـ أو في كتابات جمعت بين البعد الفلسفي المبسط ممزوجاً بتنظيرات الأصوليين ونصائح وإرشادات رجال الإدارة وكتب الأحكام السلطانية.

---

(٣٥٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٣٥٥) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٦٩.

ومن أشهر هذه الكتابات ما صنفه ابن أبي الربيع في الشرق، وما كتبه المرادي وابن رضوان وابن خلدون وابن الأزرق ويحيى بن خلدون في الغرب.

وقبل أن نعرض لنماذجٍ من هذه الكتب؛ من المفيد التنويه إلى أن أصحابها استهدفوا في الغالب الأعم تقديم نماذج مثالية أو يوتوبيات أو مدن فاضلة، وإن لم تصل إلى تصورات الفارابي[٣٥٦]. كما أنها تلح على الجانب النظري فتعرض لمسألة الإمامة مجترة نفس ما قيل بصددها عند كتاب الفرق في العصور السابقة؛ برغم سقوطها منذ زمان مضى. لذلك لم تفد من وقائع التاريخ أو تستقرىء مقولاتها مما وقع بالفعل؛ فهي لذلك لا تاريخية. وإذ قدر لبعضها الاستشهاد بالتاريخ أحياناً؛ فقد كانت إفادتها من علم أصول الفقه أكثر وأكبر[٣٥٧]؛ إذ اتبعت منهجه واستخدمت مصطلحاته ومفرداته[٣٥٨]. ولا غرو فمعظم من كتب في هذا النوع من الأدب السياسي كانوا أشاعرة موالين للسلطان.

ومن أهم ما كتب في هذا الصدد في الشرق الإسلامي؛ كتاب «سلوك المسالك في تدبير الممالك» لشهاب الدين أحمد بن أبي الربيع[٣٥٩]. وفي الكتاب إشارة إلى أن مؤلفه قدم الكتاب للخليفة المعتصم. وعلى ذلك اعتقد البعض أن ابن أبي الربيع عاش أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين. وذهب آخرون إلى أنه قدم كتابه هذا إلى الخليفة المستعصم بالله العباسي، لكن الإسم قد حرّف لسبب ما؛ وبناءً على ذلك يكون المؤلف من معاصري القرن السابع الهجري[٣٦٠].

وعندنا أن الرأي الأخير هو الصحيح لعدة اعتبارات؛ منها أن هذا النوع من أدب السياسة لم ينتشر إلا في العصور المتأخرة، كما أن لغة الكتاب ودلالات بعض مصطلحاته ـ كما سنوضح بعد ـ تؤكد أنه لا ينتمي إلا إلى عصر المستعصم. بل إن جوهر الأفكار الموجودة بالكتاب متأثرة بكتابات الغزالي وغيره من منظري عصر الإقطاعية العسكرية. من هذه الأفكار ما حيك حول مكانة «الملوك» ـ لا الخلفاء ـ من هالة تقديسية، واعتبار حكمهم من قبل التفويض الإلهي. يقول ابن أبي الربيع: «**إن الله خصّ الملوك بكرامته ومكّن لهم في بلاده وخوّلهم عباده؛ وحينئذٍ أوجب على علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم، كما أوجب عليهم طاعته**»[٣٦١].

---

(٣٥٦) علي عبد المعطي وزميله: المرجع السابق، ص ١٩٨.

(٣٥٧) حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، ص ٢٦٥.

(٣٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٣٥٩) لم ترد عنه أدنى إشارة إلى العصر الذي عاش فيه؛ مما أثار خلافا بين الدارسين حول توقيت ظهور كتابه.

(٣٦٠) عن هذه المشكلة، راجع: علي عبد المعطي وزميله: المرجع السابق، ص ١٩٨ وما بعدها.

(٣٦١) إبن أبي الربيع: **سلوك المسالك في تدبير الممالك**، ص ٩٩، ١٠٠، القاهرة ١٢٨٦ هـ.

كما يتضح من الكتاب الإغراق في ذكر الخطط والمناصب وشروط تولية أصحابها... الخ مما ورد عند الماوردي؛ بما يؤكد أن ابن أبي الربيع نقل عنه. إذ يعرض للوزارة وشروطها وأنواعها وصلاحيات الوزير وعلاقته بالسلطان...الخ[٣٦٢]. ونفس الشيء يقال عن القضاء والحسبة والجيش...الخ[٣٦٣]. بل تحدث المؤلف عن بعض الخطط التي لم تكن موجودة في العصور الإسلامية الباكرة ولم تؤسس إلا في عهود السلاطين المتأخرين؛ مثل «كاتب الحضرة» و«كاتب الأحكام»[٣٦٤].

خلاصة القول أن الكتاب لا يقدم جديداً ولا يرقى أن يكون على صلة ما بفلسفة السياسة، كما ذهب بعض الدارسين الذين بالغوا في تقدير قيمته.

ولأن الفلسفة قد انتهت في الشرق واستمرت في الغرب الإسلامي؛ فإن كل المصنفات في هذا النوع من أدب السياسة كانت حكراً على المغاربة. ومن أشهرها؛ كتاب «السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة» لأبي بكر محمد بن الحسن المرادي (ت ٤٨٩ هـ). وينم عنوانه أيضاً عن تجاهل «الخلافة» والاعتراف بدولة المرابطين؛ حيث كتب كتابه هذا وقدّمه لأبي بكر بن عمر من مؤسسي تلك الدولة[٣٦٥]. ولا غرابة إذا علمنا أن المرادي كان تلميذ الفقيه أبي عمران الفاسي الذي درس المذهب الأشعري في الشرق كما كان من رجال عبد الله بن ياسين داعية المرابطين.

والكتاب ينطوي على نزعة عقلانية كتلك التي تحتويها الأشعرية؛ «فبالعقل تبصر الأشياء كما تبصر بالسراج»[٣٦٦]، كذا على مسحة فلسفية؛ إذ به اقتباسات كثيرة من أرسطو والفارابي وابن سينا[٣٦٧]. لذلك لم يبجل السلاطين إلى الدرجة الموجودة في كتب المشارقة؛ بل انطوى على دعوة للشورى؛ كمبدأ إسلامي أصيل جرى انتهاكه في عصور الإقطاعية العسكرية. يقول المرادي في مقدمة كتابه مخاطباً أبا بكر بن عمر «**نظمت لك في هذا الكتاب درراً من أدب الإمارة والوزارة، وفصلت في ثناياه فصولاً من أنواع الإدراك والاستشارة**»[٣٦٨]. إلا أنه لم يخرج عن سياق معاصريه ولاحقيه «المكيافيليين»؛ حين كرّس مباحث عن «الحيلة والمكر

---

(٣٦٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢، ١٢٣.

(٣٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٣٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٣٦٥) المرادي: **الإشارة في تدبير الإمارة**، ص ٢٢، ٢٣، الدار البيضاء ١٩٨١.

(٣٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

والخديعة»». وخطاب المرادي يجمع بين الوصايا والفلسفة؛ فإذا ما ذكر عبارات مثل: «إحذر، وإياك، ويجب عليك»[٣٦٩]؛ كان يردف بأقوال ونكات فلسفية؛ فيقول «قالت الحكماء..»[٣٧٠]؛ كما حفل الكتاب بالحكم والأمثال الفارسية[٣٧١].

وما يعنينا أساساً هو أن المرادي أقرّ مشروعية حكم المتغلب، كما لم يعرض قط للخلافة التي كانت في حالة من الضعف تنذر بنهايتها. لقد نظر لمفهوم «القوة» و«الغلبة» كأساس للسلطة[٣٧٢]؛ «فالسلطان إذا كان على حدّ من الضعف يمكن معه تغلب العمال عليه»[٣٧٣]. وقد ربط القوة بالمال متأثراً في ذلك بابن المقفع[٣٧٤].

والكتاب ـ فيما نرى ـ تجميع أكثر منه إبداع؛ بحيث تنتفي مبالغات محققه حول خطورته وأهميته[٣٧٥].

على كل حال ـ تأثر بهذا الكتاب ابن رضوان وابن خلدون وابن الأزرق؛ وإن كان ابن خلدون لم يفصح عن ذلك البتة، كما هي حاله في الاقتباس من غيره ونسبته إلى نفسه.

كان عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٩ هـ) أشعرياً مالكياً انصرف إلى السياسة منذ بداية شبابه؛ فاشتغل بها وخدم سلسلة من الحكام في الأندلس والمغرب ومصر والشام؛ سالكاً نحو تحقيق طموحاته مسلكاً لا أخلاقياً[٣٧٦].

وانعكس ذلك على ما تضمّنته «مقدمة» كتابه «العبر»؛ حيث برر للشوكة والغلبة والقوة والتطاول والاستبداد؛ محاولاً تطويع الدين ليضفي على حكم السلطان المتغلب صفة المشروعية. ومفهوم الغلبة عنده متضمن فيما كتب عن «العصبية»، وإن استخدم مصطلح «الشوكة» على غرار نظرائه من الكتّاب الأشاعرة في الشرق. أما التبرير الديني عنده؛ فهو متضمن فيما كتب عن مفهوم «الدعوة».

باختصار ـ نؤكد ـ كما يؤكد غيرنا ـ أن الفكر السياسي الخلدوني لم يكن مبدعاً ولا من إبداعه. وقد سبق أن أثبتنا ذلك في كتاب سابق خصص لهذا الغرض؛ حيث أرجعنا جلّ آرائه

---

(٣٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣٧٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٣٧١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣٧٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٣٧٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٣٧٥) أنظر مقدمة الكتاب، ص٣١.

(٣٧٦) محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، ص ٣٥ - ٧٥، القاهرة ١٩٩٩.

إلى رسائل جماعة إخوان الصفا. ولقد أثار الكتاب ضجة كبرى؛ فانبرى الأكاديميون والمفكرون يناقشون الأطروحة ما بين مندّد ومتحفظ ومؤيد. والحق أن المؤيدين أمدونا بقرائن وأدلة وحجج وبراهين جديدة تزكي صحة الأطروحة. وقد ضمنا ذلك كله كتاباً كاملاً؛ يغنينا عن معاودة اللجاج والتكرار والاجترار.

ونكتفي بالإشارة إلى أن مفاهيم «الرياسة» و«طبيعة الملك» و«ارتباط السياسة بالدين» و«الملك القاهر المتحكم» و«تبرير الجور والظلم» و«تحوّل الإمامة إلى ملك»، ومفهوم «التداول» ...الخ كلها منقول عن «إخوان الصفا».

أما ما يتعلق بخطط الملك للوزارة والحجابة والكتابة والقضاء والإدارة والحرب...الخ؛ فأشرنا إلى أنه اقتبسها من الطرطوشي وابن رضوان؛ وإن كان البعض يرى أنه «أخذها عن الماوردي»[٣٧٧].

لذلك نكتفي بتذكير المفكر المغربي محمد عابد الجابري ـ الذي عارض أطروحتنا في استعلاء مقصود ـ ببعض ما كتب من قبل في مؤلفاته من إشارات هامة تفنّد رفضه وتزكّي أطروحتنا.

يرى الأستاذ الجابري أن «مقدمة» ابن خلدون برمّتها تتمحور حول قضية «الملك والدولة»[٣٧٨]، كما أن رؤية ابن خلدون تتمركز حول «نظرية التنازع والغلبة»[٣٧٩]. ولعل المبحث الذي نحن بصدده يثبت أن هذه النظرية المزعومة؛ كانت متداولة عند جميع كتّاب أدب السياسة قبل ابن خلدون.

وهذا هو ما وقف عليه الجابري في فطنة وأمانة وجرأة حين قال: «**لم يكن ابن خلدون مبدعاً في كل ذلك؛ بل لقد اعتمد على من سبقوه اعتماداً كلياً في كثير من المسائل، وانحاز في بعض الحالات إلى أضعف الآراء، أو إلى أكثرها بعداً عن العقل والمنطق**[٣٨٠]».

وتأكيداً لما أكدناه من أن منهج ابن خلودن وخلاصة أفكاره كانت متداولة في الكتابات السابقة؛ يقول الجابري: «**كان ابن خلدون ظاهرة مسايرة لأحداث عصره، ولم يكن منفرداً عن عصر التراجع والانحطاط.. لقد كان فكره مؤطراً أشد ما يكون التأطير بالقوالب القديمة الأرسطية والأصولية. لقد بنى ملاحظاته السياسية والاجتماعية ضمن أطر التفكير**

---

(٣٧٧) أنظر: محمود اسماعيل: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟** القاهرة ٢٠٠٠.

(٣٧٨) أنظر: صلاح الدين رسلان: **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون**، ص ٢٠، القاهرة ١٩٩٠.

(٣٧٩) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص ٢٩٦.

(٣٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

التي كانت سائدة في عصره؛ التي سماها ابن خلدون نفسه (طريقة المتأخرين)؛ وهي طريقة المتكلمين والفقهاء التي دشنها الجويني ونشرها الغزالي[٣٨١]». «إن هذا يعني أن علينا أن نتعامل مع فكر ابن خلدون تعاملاً نقدياً وليس تعاملاً انبهارياً»[٣٨٢].

وفي كتاب ثالث؛ ذكر الجابري[٣٨٣] أن «**الخطاب السياسي الخلدوني خطاب تهيمن فيه المفاهيم والعبارات الدالّة على الاستبداد والعنف... وتغيب عنه بصورة تامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها... أما مفهوم أهل الحلّ والعقد، ومفهوم الشورى، وهما مفهومان إسلاميان؛ فإن ابن خلدون لا يرى لهما معنى في الواقع**».

وفي التحليل الأخير؛ فإن «**السياسة عند ابن خلدون هي الوسيلة التي تمكن من استعباد الرعية وجباية الأموال**»[٣٨٤]، ومن ثم فآراؤه عموماً «**يغلب عليها المفهوم السلطوي للسياسة**»[٣٨٥].

أما عن عبد الله بن الأزرق (ت ٨٩٦ هـ)؛ فكان أميناً حيث أشار مراراً إلى مصادره ـ على عكس ابن خلدون ـ حين كتب في أدب السياسة كتاب «بدائع السلك في طبائع الملك». ويشي عنوان الكتاب بدلالة على وجود مسحة فلسفية؛ كذا على بعد تاريخي متضمن، وليس الحال كما ذهب بعض الدارسين[٣٨٦] من أن «كلام ابن الأزرق معزول عن الواقع التاريخي»؛ لا لشيء إلا لأن الكتاب كتب خصيصاً لتجاوز واقع مرير عايشه المؤلف وحاول إصلاحه. بل إنه يتضمن نقداً أو انتقاداً لاذعين للمفاهيم السائدة في هذا العصر؛ وتصدياً لهدمها تمهيداً لتقديم بديل صاغه من خلال استقراء واعٍ لوقائع التاريخ.

ويتمحور هذا البديل حول أساسين؛ أحدهما عقلاني والثاني شرعي؛ أما الأول فقد عالجه ابن الأزرق تحت عنوان «من تقرير ما يوطأ في الملك عقلاً»[٣٨٧]. والثاني يكمن في تحويل ابن الأزرق التاريخ إلى وقائع شرعية. وفي هذا الإطار انفتح ابن الأزرق على الفكر السياسي اليوناني والفارسي ينهل منه طالما لا يتعارض مع الشرع[٣٨٨]. ومع ذلك لم يتمكن من الانعتاق

---

(٣٨١) محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، ص ٣٧٥، الدار البيضاء ١٩٨٠.

(٣٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

(٣٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٣٨٤) أنظر: محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، ص ٢٢٨، بيروت ١٩٩١.

(٣٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٣٨٦) نفس المرجع والصفحة.

(٣٨٧) أنظر: حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، ص ٣٠٣.

(٣٨٨) ابن الأزرق: **بدائع السلك في طبائع الملك**، جـ١، ص ٤٧، بغداد ١٩٧٧.

من مأثورات عصره الشائعة في أدب السياسة مثل مفهوم «الشوكة» أو «العصبية» باعتبارها حجر الزاوية في تأسيس الدولة. ولم ينكر اعتماده على ابن خلدون حين استعار منه مفهوم «الدعوة الدينية» لمؤازرة العصبية[٣٨٩]؛ لكنه امتاز عنه عندما تعلق بمفهوم «الإمامة» كنظام أمثل مرتجى لإعادة تحقيق «وحدة الأمة»[٣٩٠]. وفي هذا الصدد طعم تصوره بمفاهيم سنية موروثة كنظام الوراثة وولاية العهد[٣٩١]؛ والغالب على الظن أنه ورثها عن الأشعري.

لكن حلم «الخلافة» أو «دار الإسلام» الموحدة، لم يمنعه من التسليم بواقع الحال في عصره من أيلولة الحكم في العالم الإسلامي إلى «رياسات» متعددة لا علاقة بينها وبين نظام الخلافة ألبتة[٣٩٢]. والحق أنه اعترف بها وحاول تبريرها شرعاً كسائر معاصريه وسابقيه ابتداءً بالغزالي. وعنهم أخذ أيضاً مفهوم «صولة الرياسة وهيبتها» كأداة لإقرار الشريعة[٣٩٣]. وفي هذا الإطار تحول مفهوم «الشوكة» من مفهوم طبيعي إلى مفهوم شرعي[٣٩٤]. وكدأب السابقين أيضاً حض الرعية على الطاعة لنفس التبريرات التي ساقها أسلافه.

تلك هي رؤية ابن الأزرق السياسية، أما ما حواه الكتاب من معلومات عن الخطط الدينية كالقضاء والحسبة والنظام الحربي...الخ؛ فيبدو أنه اقتبس الكثير منها من كتب السابقين كالطرطوشي وابن خلدون؛ شأنه في ذلك شأن ابن خلدون. وإذ امتازت رؤية ابن الأزرق عن رؤية سابقه ابن خلدون، إلا أن الكتاب في التحليل الأخير تجميع معلومات أكثر منه إبداع، فالجديد فيه جد محدود[٣٩٥]. لكنه ـ في نظرنا ـ محمود لا لشيء إلا لأن ابن الأزرق تفرّد في تأييد المنقول بالمعقول، أو بالأحرى آخى بين الشرع والعقل. كما نشارك أحد كبار دارسيه[٣٩٦] الرأي في أن ابن الأزرق لم ينزلق كالسابقين ـ خصوصاً ابن خلدون ـ فينحاز إلى السلطان؛ لذلك ظلّ فكره حياً؛ بينما مات فكر ابن خلدون[٣٩٧]. تلك صورة عامة تمثل خارطة الفكر السياسي بالنسبة لفقهاء السلطة؛ فماذا عن فكر المعارضة وموقفهم من السياسة -في عصر الإقطاعية العسكرية؟

---

(٣٨٩) حسن حنفي: المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٣٩٠) إبن الأزرق: **بدائع السلك**، ص ١٢٥، ١٢٦.

(٣٩١) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩٢.

(٣٩٢) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٣٩٣) المصدر نفسه، ص ٩٧ وما بعدها.

(٣٩٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥ وما بعدها.

(٣٩٥) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣٩٦) حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن، ص ٣٠٨**.

(٣٩٧) نفسه، ص ٣٣٨.

بالنسبة للشيعة، سبق التأكيد على أنهم تشبثوا بمفهوم «الإمامة» القائمة على النص والتعيين. لكنهم بعد سقوط دولهم الكبرى - كالدولتين البويهية والفاطمية - وتعرّضهم للاضطهاد والبطش وتكوينهم جماعات منكمشة في أعالي الجبال والمناطق القصية في الأطراف؛ طرحوا فكرة «المهدوية» للخلاص من هذه الوضعية الصعبة. أما من عاش منهم في كيانات صغرى مستقلة - كالنصيرية الإثني عشرية - فكوّنوا نظماً عشائرية يحكمها فقهاء أو وكلاء «لتدبير شؤونهم ريثما يظهر الإمام «الغائب» الثاني عشر»[٣٩٨].

أما الشيعة الزيدية الذين أقاموا دولة في اليمن يتداولها أئمة من آل البيت؛ فلم يطرأ جديد على فكرهم السياسي الذي عرف أصلاً بالاعتدال.

أما فلول الشيعة الإسماعيلية - كالبهرة في الهند والدروز في الشام - فقد أقاموا نظماً عشائرية تميل إلى المعطيات الواقعية - الأعراف - أكثر من المذاهب.

على أن الشيعة الذين عاشوا وسط المجتمعات السنية كأقليات مضطهدة؛ تعايشوا مع خصومهم وإن أفتى فقهاؤهم بعدم جواز تقلدهم وظائف عامة في دول سلاطين الجور، لأن قبولها يعني مؤازرة النظام في ظلمه[٣٩٩]. على أن بعضهم جوز ذلك من أجل دفع الخطر عن إخوانهم، أو لمعرفة نوايا الحكام الظلمة حتى يمكن الاستعداد لمواجهتهم؛ ذلك «أن لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»[٤٠٠].

أما عن الشيعة الذين عاشوا في كنف دولة المغول التي كفلت لهم الأمان والاستقرار؛ فقد صنف فقهاؤهم كتباً في أدب السياسة لنصح سلاطينهم، كما هو حال الطقطقي (ت ٧٠٩ هـ) صاحب كتاب «الفخري في الآداب السلطانية» الذي يلح فيه على مسألة العدل الاجتماعي[٤٠١].

وعلى نفس المنوال؛ نسج الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) صاحب كتاب «أخلاقي ناصري» وقدّمه لأحد إيلخانات المغول. والكتاب حافل بالتوجيهات العقلانية والتدابير البشرية التي على الحاكم الالتزام بها من أجل ازدهار العمران. كما يحمل بصمات الفكر السياسي الشيعي عن «ضرورة الإمامة» وطبيعة الحكم مع الاعتراف بحكم السلاطين شريطة تحقيقهم العدل والإنصاف عن طريق الالتزام بالشريعة[٤٠٢].

---

(٣٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(٣٩٩) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، ص ٩٧ وما بعدها.

(٤٠٠) الكليني: **الكافي**، جـ٥، ص ١٠٦، طهران ١٣٨١ هـ.

(٤٠١) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٠٢) لامبتون: المرجع السابق، ص ١١٩.

أما عن جماعات الإباضية المعتصمين بمرتفعات عمان في المشرق، فقد أقاموا دولة معزولة عن الدول الإسلامية المجاورة؛ متجهة إلى المحيط للعمل في التجارة مع الهند وشرقي أفريقيا، فضلاً عن صلات ثقافية مع إباضية المغرب. وإذا كان الفقه الإباضي لا يحبذ مبدأ الوراثة ويحض على الشورى والاختيار؛ فإن الأوضاع الحرجة التي عاشها إباضية عمان أتاحت نوعاً من الحكم الوراثي بهدف تحقيق الأمن والاستقرار.

أما إباضية المغرب فقد ابتكروا نظماً مستمدة من واقع ظروفهم الصعبة؛ كمجتمعات منغلقة ومحاصرة بالخصوم المذهبيين؛ مثل نظام «العزابة» الذي سبق التعريف به. كما طرحوا فكرة «المهدوية» أيضاً؛ حيث ظلّت ـ إلى الآن ـ تراودهم قيام «إمامة الظهور» التي تضم العالم الإسلامي بأسره.

خلاصة القول؛ أن الفكر السياسي الإسلامي؛ تأثر بمعطيات عصر الإقطاعية العسكرية؛ كما أثر بدوره تأثيراً سلبياً على تكريس التخلّف والانحطاط.

فماذا عن علم الكلام؟

كغيره من العلوم الأخرى؛ شهد بدوره تراجعاً منذ منتصف القرن الخامس الهجري؛ خصوصاً بعد خفوت صوت المعتزلة الذين أسسوا هذا العلم وطوّروه خلال العصر السابق، وتعاظم المدّ الأشعري الممزوج بالتصوف والمبرر للنظم الإقطاعية العسكرية؛ فتحول لذلك من المعرفة إلى الإيديولوجيا. وإذ سادت الأشعرية بفضل مؤازرة السلطة؛ فلم تخل الساحة من وجود قوى أخرى هامشية كالحنابلة الذين حرموا الاشتغال بعلم الكلام، والماتريدية الذين لم يتجاوز نفوذهم إقليم خوارزم؛ فضلاً عن الإباضية والشيعة الذين تأثروا بالمعتزلة في علم الكلام. ومع ذلك تدهور علم الكلام الإباضي والشيعي بسائر تياراته نتيجة التقوقع والحصار بعد فقدان نفوذهم السياسي كلية.

وإذ ساد علم الكلام الأشعري؛ فإن وسطيته كانت من أسباب تدهوره. فبرغم انطوائه على أبعاد عقلانية ـ نتيجة ميلاده أصلاً من رحم الاعتزال ـ فسرعان ما خفتت بفعل تأثير النزعة الصوفية؛ كذا لأن العقل عند الأشاعرة كان مؤطراً وموظفاً لخدمة النقل ليس إلا، ورويداً رويداً خفت صوته؛ الأمر الذي أدى إلى تحوّل الأشعرية إلى مجموعة صماء من الاعتقادات الإيمانية[٤٠٣]؛ ففقد علم الكلام صفته العلمية.

وبالرغم من استمرار سيادة المذهب الأشعري لقرون خمسة، وظهور أعلام مشاهير كتبوا

---

(٤٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

وصنفوا في مبادئه ومعتقداته؛ لم يشهد أدنى تطوير معرفي؛ إذ نسج المتأخرون على منوال السابقين، وأعلن بعضهم تنصلّهم من الاشتغال بالعلم كلية وانخرطوا في سلك التيار الصوفي.

لذلك ـ وغيره ـ تدهور علم الكلام في عصر الإقطاعية العسكرية؛ فمال إلى النقل والتقليد، وتأثر بالخرافات والشعوذات، وقصر التأليف فيه على الشروح والمختصرات.

تلك صورة عامة؛ سنحاول تحديد معالمها وبسط وبرهنة أسبابها والكشف عن الآليات الحاكمة لها؛ في ضوء رؤيتنا السوسيو ـ تاريخية.

معلوم أن علم الكلام حظي بمكانة متفوقة وسامية في العصر السابق؛ فاعتبر «أشرف العلوم» من حيث الموضوع والمنهج والغاية[٤٠٤]. فموضوعه هو «عقلنة الإيمان»؛ أي «الإثبات العقلي للأصول الشرعية»[٤٠٥]. ومنهجه عقلاني بامتياز؛ يجعل العقل معياراً تقاس عليه الروايات السمعية، وغايته تخليص العقيدة من الشوائب والعودة بها إلى نقائها الأول. لذلك تأسس العلم وازدهر بفضل المعتزلة الذين أضفوا على العلم أهميته، وأكسبوه شرفه، ونافحوا ضد العقائد والملل المعادية؛ ونجحوا بفضل «التقديم العقلاني للإسلام» في كسب الكثيرين من معتنقي الأديان الأخرى، هذا فضلاً عن الارتقاء بالعلم منهجاً ومعرفة؛ حتى مهدوا به لظهور الفلسفة.

بديهي أن تختلف الصورة بعد سيطرة الأشاعرة ـ خصوم المعتزلة ـ المدعمين بالحكومات القائمة والمؤزرين بجهلة العوام والمشعوذين من الصوفية. ويشي تعريف العلم عند بعض أعلام الأشاعرة على نكوصه وتراجعه؛ إذ صار «**يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة**»[٤٠٦].

وينطوي التعريف على بعدين خطرين هما أن العقائد الإيمانية غدت في موقف دفاع، من أجله جرى الاستنجاد بالعقل للقيام بوظيفة الحجاج، والثاني اعتبار سائر الفرق الإسلامية ـ باستثناء أهل السنة ـ منحرفين ومبتدعين.

وبالعودة إلى تاريخ العالم الإسلامي حول منتصف القرن الخامس الهجري؛ نجد هؤلاء المنحرفين المبتدعين يقصد بهم الشيعة الإسماعيلية على نحو خاص؛ لتعاظم شأنهم في ظلّ الدولة الفاطمية التي أوشكت أن تسيطر على العالم الإسلامي وتقضي على الخلافة العباسية

---

(٤٠٤) لما خالف ابن تيمية الأشاعرة في علم الكلام؛ عالج مباحثه تحت عنوان «الإيمان». أنظر: ابن تيمية: **الإيمان**، ص ٤٠٠ ـ ٤٠٤، القاهرة، ب.ت.

(٤٠٥) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد١، ص ١١٣، القاهرة ب.ت.

(٤٠٦) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ١٤١، بيروت ١٩٩٤.

السنية. لذلك كان لا بد من تجنيد المذهب الأشعري للمواجهة الإيديولوجية كجزء من مخطط عام يستهدف القضاء على الفواطم[٤٠٧].

ولعل هذا يفسر عزوف الإشاعرة ـ إلى حين ـ عن الخوض في خصومتهم التقليدية مع المعتزلة؛ ليتفرغوا لمواجهة الخطر الجديد، ولم يتورعوا في هذا الصدد عن استعارة بعض أسلحة المعتزلة «العقلانية» وتجنيدها لمقاومة «الغنوص» الشيعي، كما سنوضح بعد قليل.

لذلك؛ نرى أن الهدف السياسي كان في الخطاب الإيديولوجي الأشعري؛ بل لم يبالغ بعض الدارسين حين اعتبروا العامل السياسي هو القضية المحورية الثاوية في هذا الخطاب[٤٠٨]، وأن المباحث الكلامية الأشعرية برمتها ـ حتى ما يتعلق منها بالنحو والصرف ـ مجرد غلاف يخفي مسألة السياسة بالدرجة الأولى[٤٠٩]. وحق لهذا الباحث النابه أن ينبه إلى ضرورة **«البحث عن البعد الإيديولوجي الخفي أو المحتجب، واستنطاقه استنطاقاً يروم إكراه الخطاب الأشعري على البوح بالخلفيات السياسية الثاوية في ثنايا الخطاب وتضاعيفه»**[٤١٠].

لكن مع الأسف أن الباحث نفسه عوّل على مناهج أخرى «عصرية» لم تحقق هدفها هذا لعجزها وهشاشتها، وهذا ما يحفّزنا إلى محاولة ولوج المشكلة وتحقيق الهدف المنشود من خلال مناهج أخرى أكثر قدرة على استنطاق مكامن الخطاب والكشف عما يخفيه. ولا مندوحة عن توظيف المنهج المادي الجدلي التاريخي في هذا الصدد.

فبالعودة إلى التاريخ؛ نجد أن عملية الإحياء السني لمواجهة الخطر الإسماعيلي، اضطلع بها السلاجقة والخلافة العباسية؛ وأن قطب التنظير المعرفي الإيديولوجي كان هو أبو حامد الغزالي؛ الذي أعطى للأشعرية صبغة عملية[٤١١]؛ فدعمها بالتصوف وحوّلها إلى إيديولوجية تخدم المخطط الدعائي السني الإحيائي. لذلك صدق من ذهب إلى أن فكر الغزالي لم يكن معزولاً عن المصالح السياسية؛ بالرغم من ادعائه الارتكان في صياغته إلى القرآن والسنة[٤١٢]. ولعل هذا يفسر لماذا رفض الغزالي الصيغة الأشعرية المفلسفة التي قدمها أستاذه الجويني؛ فاستبدل الفلسفة بالتصوف[٤١٣] ليضمن انتشار الإيديولوجية الجديدة المنهجية بين جماهير العوام وأهل

---

(٤٠٧) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٨.

(٤٠٨) سعيد بنسعيد العلوي: المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤٠٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤١٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٤١١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٤١٢) Hitti,P: **History of the Arabs**, p.p. 430-432, London, 1949.

(٤١٣) Ali Essa Othman: **The Concept of Man in Islam in the Writings of Al Ghazali**, p. IX, Cairo, 1960.

الطرق الصوفية. لذلك نهى الغزالي العوام عن الاشتغال بعلم الكلام الذي قصره على الخاصة[٤١٤]؛ على أساس أنه فرض كفاية لا يلزم كافة المسلمين، وإنما يقدم به بعضهم للدفاع عن العقيدة، ولبيان تلبيسات وأغاليط «الزنادقة والمخالفين»[٤١٥]. وهذا يعني أن هذا «البعض» المباح له الاشتغال بالعلم هم فقهاء الأشاعرة ـ من مدرسة الغزالي ـ وحدهم لأن ما عداهم «زنادقة ومخالفين».

من هذا النص وغيره؛ نستخلص حقيقة هامة؛ وهي إضمار الأشاعرة حقيقة الهدف من اشتغالهم بالعلم في صيغته الجديدة. وربما كان هذا الإخفاء من باب «السياسة» وطبيعة العمل في حقلها، أو لأن هؤلاء الفقهاء كانوا ـ في قرارة أنفسهم ـ غير راضين بتوجيه أصول الدين لتبرير «حكم المتغلب»؛ بما يسيء إلى مكانتهم كفقهاء مسئولين عن الدين أمام الرعية. وإلا فما تفسير يقظة ضمائر هؤلاء الفقهاء ـ كالغزالي وفخر الدين الرازي ـ في أواخر سني عمرهم، وإعلانهم براءتهم مما كتبوا في علم الكلام؛ لأنه لم يكن موجهاً لخدمة الله أو خدمة الحقيقة[٤١٦]. ولعل هذا الشعور ظلّ موجوداً كامناً في نفوس فقهاء الإشاعرة الذين اشتغلوا بالسياسة من باب تبرير حكم الجائرين من الحكام؛ حتى عصر ابن خلدون. إذ نجده بعد إعلان ولائه لمذهب الأشعري[٤١٧]، وامتداحه الجويني[٤١٨] والغزالي[٤١٩]؛ يعلن أنه لا ضرورة للخوض في هذا العلم؛ على أساس أن الغزالي وتلامذته قد أحسنوا القيام بالمهمة السياسية؛ فقضوا على المبتدعين والملاحدة. يقول: «**ينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملاحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم**»[٤٢٠]. ومعلوم أن ابن خلدون كان أشعرياً مشتغلاً بالسياسة التي ولجها من باب «الغاية تبرر الوسيلة».

لذلك كله؛ لا مناص عن الاستعانة بالتاريخ لفهم مفردات فكر الأشاعرة في صيغته الجديدة وما توحي به من دلالات هامة، توضح غلبة الغاية السياسية على الجانب المعرفي. وفي هذا

---

(٤١٤) جورج قنواتي: **الفلسفة وعلم الكلام والتصوف**، دراسة في كتاب: «**تراث الإسلام**»، ص ٨٣، الكويت ١٩٨٨.

(٤١٥) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٤ ـ ٦.

(٤١٦) الغزالي: **إلجام العوام عن علم الكلام**، نقلاً عن أحمد صبحي: الأشاعرة، ص ١٣٤.

(٤١٧) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**. جـ٤، ص ٨٩.

(٤١٨) **المقدمة**، ص ٤٦٤.

(٤١٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٥.

(٤٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٦.

الصدد؛ صدق من قال بأن نشأة المذهب وتطوره في ظروف تاريخية خاصة «أثّرت في بنيته ومهمته وغاياته وتطور أهدافه»[٤٢١].

فلنحاول قراءة فكر المذهب في رحلته من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين؛ للكشف عن بنيته ومهمته وتطور غاياته وأهدافه.

يرتبط تسييس المذهب الأشعري في العصر السلجوقي بإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله يوسف بن محمد الجويني (ت ٤٧٨ هـ)[٤٢٢] الذي صنّف عدة مؤلفات منها «كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» و«لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة». ويشي العنوان باستخدام العقل بشكل قطعي لخدمة أصول المذهب الأشعري. ولا غرو، فقد أفاد الجويني من الفلسفة ووظّف منهجها في الاستدلال والجدل، كما أفاد من مصادر المعرفة الحسيّة والنفسية والعقلية في دعم العقائد السمعية. ولعل هذا يفسر كون السمعيات عنده ـ وعند الأشاعرة عموماً ـ هي الأصل «فهي الأكثر يقيناً من العقليات»[٤٢٣]. ولا تختلف آراؤه في المسائل الكلامية كثيراً عن آراء مؤسس المذهب، وإن كان أكثر ميلاً إلى موقف المعتزلة في مسألة الصفات، كما اقترب منهم في الإلهيات العملية؛ حيث مال إلى التأويل. ومع ذلك فقد كان أول أشعري فتح باب المذهب للتصوف[٤٢٤]؛ بما يزكّي قناعاتنا عن تسييس المذهب ومحاولة نشره وتعميمه لمحاصرة نفوذ المذهب الإسماعيلي والقضاء عليه. وتظهر في الصيغة الأشعرية التي صاغها الجويني بواكير سمة«الانتهازية» الفكرية لخدمة أهداف سياسية؛ حيث استعان بالفلسفة في ضرب «المشبهة» ـ الحنابلة ـ كما استعان بالاعتزال لتقويض الفلسفة، وحبذ التصوف لتيسير انتشار المذهب الأشعري.

ولنفس الأهداف ـ مع اختلاف الأسلوب ـ قدم أبو حامد الغزالي صيغته المبتكرة والناجحة؛ إذ اقتصر علم الكلام على «الصفوة»، وجند العوام للانشغال بالعبادة عن السياسة والعلم، وفتح باب المذهب على مصراعيه للتصوف؛ بهدف حصار الاعتزال والفلسفة التي لم يتقاعس عن تجنيد قلمه وجهده لمحاولة هدمها؛ وهو ما نجح فيه بالفعل؛ على الأقل في الشرق الإسلامي. وليس أدل على ترجيحه للتصوف من تقديم نسق يقسم الوجود إلى ثلاثة عوالم هي؛ «عالم الملك»، و«عالم الملكوت»، و«عالم الجبروت». أما عالم الملك؛ فالحواس وسيلة معرفته لأنه أدنى العوالم، وعالم الملكوت هو أسماها لأنه أزلي لا يتغير، وهو عالم الحقائق التي لا يمكن معرفتها

---

(٤٢١) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.

(٤٢٢) أنظر: حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن، ص ٦٩.**

(٤٢٣) شوقي ضيف: **تاريخ الأدب العربي**، جـ٥، ص ٥٥٥، القاهرة ١٩٩٠.

(٤٢٤) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ١٢١.

إلا بالحدس الصوفي. وكذلك الحال بالنسبة لعالم الجبروت الذي يتوسط العالمين السابقين[٤٢٥].

لقد أحل الغزالي «الحدس» محل «العقل»، وإن ماحك في تقديره له، فمهّد بذلك لتكريس التخلف؛ نتيجة نجاحه في جعل الأشعرية تكتسح سائر الاتجاهات الكلامية الأخرى[٤٢٦].

أما محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)؛ فقد كان مؤرخاً للفرق أكثر منه متكلماً على الطريقة الأشعرية. ومع ذلك فقد كان من أقطاب الأشاعرة الذين مالوا للاعتزال في محاولة احتوائه وتجنيد أصحابه ضد الشيعة[٤٢٧]، أو على الأقل استعارة بعض آرائهم العقلانية لتوظيفها في دحض المذهب الإسماعيلي.

يتجلى هذا الهدف بوضوح عند فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) الذي جارى المعتزلة حين توسّع في الأخذ بالرأي وتوظيف العقل في تأطير الأشعرية فلسفياً. ثم حبذ فكرة «التوفيق» هذه في التبرير للسلاطين والأمراء الذين أغدقوا عليه؛ فحاز ثروة طائلة. لكنه تاب وأناب في أواخر عمره وأنتهج طريقة الغزالي في الميل إلى التصوف[٤٢٨].

واصل عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) جهود سابقيه في تأصيل علم الكلام فلسفياً؛ خصوصاً بعد أن اختفت قوى المعارضة تقريباً. ولعل هذا يفسر لماذا اقترب المذهب الأشعري من الاعتزال[٤٢٩]، فجرى إجلال وتوقير علم المنطق بعد تجريحه من قبل[٤٣٠]، ووظّفه في تقديم المذهب في صيغة نظرية أكثر تماسكاً عن ذي قبل؛ خصوصاً بعدما أضافه سيف الدين الآمدي إليه من بصمات عقلانية[٤٣١]. كما يفسر أيضاً لماذا ازدادت معارضة الحنابلة؛ فلم ينصاعوا إلا بعد فرض السلاطين عليهم المذهب الأشعري[٤٣٢].

وفي الغرب الإسلامي؛ انتشر المذهب الأشعري بمؤازرة الحكام؛ رغم انتقادات بعض المفكرين كابن رشد الفيلسوف. إذ اعتبر الأشاعرة مسفسطين أساءوا إلى العلم والدين في

---

(٤٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٤٢٦) أوليري دي لاسي: **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ص ٢٣٠، ٢٣١، القاهرة ب.ت.

(٤٢٧) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٥٥٥.

(٤٢٨) أحمد صبحي: **الإشارة**، ص ١٩٦.

(٤٠٩) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٨٩.

(٤٣٠) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ٢٩١.

(٤٣١) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٦٥.

(٤٣٢) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٧، ص ١٥٠، القاهرة ١٩٩٠.

آن[٤٣٣]. ويبدو أن صلات جرت بين الغزالي ومدرسته وبين بعض أعلام المالكية في المغرب لاعتناق المذهب الأشعري. ويبدو أن هذه الجهود تكللت بالنجاح؛ إذ نعلم أن الفقيه القيرواني محمد بن عتيق التميمي (ت ٥١٢ هـ) رحل إلى الشرق ودرس الأشعرية ثم عاد ونشرها بإفريقية[٤٣٤]. كما سبقت الإشارة إلى ارتباط الدولة المرابطية في الغرب الإسلامي بخطط ذات صلة بالغزالي ومدرسته. ولعل هذا يفسر لماذا شجّع المرابطون ـ في مستهل حكمهم ـ دراسة علم الكلام الأشعري؛ حتى أن أحد الفقهاء ألّف أرجوزة ضمنها تعاليم المذهب؛ ليسهل نشره بين الرعية[٤٣٥].

وفي الأندلس ـ إبان معارضة فقهائها المالكية للمرابطين ـ جرى رفض المذهب الأشعري في صيغته الغزالية ـ لأسباب سياسية ـ والنهل من مصنفات الأشعري نفسه في تعاليم المذهب. فمحمد بن خلف بن موسى الألبيري (ت ٥٣٧ هـ) صنف في علم الكلام على طريقة الأشعري[٤٣٦]، وأشاد غيره بالأشعري والجويني ـ دون الغزالي ـ وغيرهما فدبجوا قصائد في مدحهم[٤٣٧].

وفي عصر الموحدين تعاظم الاهتمام بعلم الكلام؛ فقد أخذه المهدي بن تومرت عن الغزالي في الشرق، ثم أكسبه صبغة عملية حين اتخذه إيديولوجية لتأسيس دولة الموحدين. والحق أن الإيديولوجية الموحدية كانت مزيجاً غريباً من مذاهب شتى؛ لكن الأشعرية كانت متضمنة فيها بدرجة أكبر. إذ تبنى ابن تومرت آراءها في كثير من المسائل؛ خصوصاً وأن المذاهب الكلامية جميعاً تنطوي على قاسم مشترك يتمثل في الجمع بين العقل والنقل مع اختلاف في الدرجة[٤٣٨]. لذلك عاش علم الكلام الأشعري في إمبراطورية الموحدين بالمغرب والأندلس حتى بعد التنكر لمذهب ابن تومرت، وبرز الكثير من أعلامه ممن ألّفوا وصنفوا كتباً في عقائد

---

(٤٣٣) السبكي: المرجع السابق، جـ٥، ص ٩٧.

(٤٣٤) طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٤٣٥) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٩، ص ١٩٩، القاهرة ١٩٩٢.

(٤٣٦) كتبها الفقيه يوسف بن موسى الضرير (ت ٥٢٠ هـ)؛ وقال فيها:

هذا كتاب محكم وجيز ... مذهب قيده التوجيه

مضمن علم أصول الدين ... بأقرب الطرق للتبيين

أنظر: عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٣٦.

(٤٣٧) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ٣٣٧، القاهرة ١٩٩٤.

(٤٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

المذهب وتعاليمه؛ كعثمان بن عبد الله السلالجي (ت ٥٦٤ هـ) ومحمد بن إبراهيم المهدي (ت ٦١٢ هـ) الذي زار الشرق والتقى بالكثيرين من أعلام الأشاعرة[٤٣٩].

على أنه برغم سيادة علم الكلام الأشعري في الشرق والغرب الإسلاميين؛ فقد تراجع شأنه شأن العلوم الأخرى؛ حيث ندر التأليف فيه؛ اللهم إلا ما يتعلق بالشروح والمختصرات الزاخرة بالتقليد ومماحكات السابقين، فضلاً عن الخرافات والخوارق[٤٤٠]. بل إن بعض الدارسين أرجع جذور هذا التدهور إلى الغزالي نفسه؛ على أساس أنه هو الذي غرس فيه معتقدات الصوفية[٤٤١].

فما هي أسباب هذا التراجع في علم الكلام الأشعري وما هي مظاهره وتجلياته؟

لعل من أهم الأسباب، ما يرجع إلى عصر التأسيس؛ حيث اتخذ الأشعري موقفاً وسطاً بين عقلانية المعتزلة ونصية الحنابلة. ومعلوم أن الوسطية لا تستمر طويلاً على موقفها المائع؛ إذ في الغالب الأعم ما تنتهي إلى النصية.

كما أن الوسطية لا تعيش وتستمر إلا بفضل مؤازرة الحكام الذين يتخذونها مطية لتحقيق طموحاتهم السياسية؛ فإذا ما ترسّخ سلطانهم ونفوذهم عدلوا عن تبنّيها ومؤازرتها فتؤول إلى التداعي والانهيار.

مصداق ذلك أن علم الكلام الأشعري تعاظم في أحضان العباسيين والسلاجقة والأيوبيين والمرابطين والموحدين الذين شيّدوا المدارس والخوانق لتعليم المذهب ونشره، وأغدقوا المناصب والأموال والهبات على علمائه[٤٤٢]، بينما صبّوا لعناتهم على أرباب المذاهب الكلامية الأخرى[٤٤٢] فعلى سبيل المثال؛ أمر ابن تومرت طلابه في المغرب على دوام التفقه في علم الكلام، واعتبر النبوغ فيه شرطاً لتقلد المراتب العليا في سلك دعوته. لقد كان الهدف من ذلك كله تثبيت حكم النظم السنية والقضاء على الدول الشيعية. فلما تحققت الفرص «إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا»[٤٤٤]، قلب الحكام ظهر المجن للفقهاء الأشاعرة نظراً لضعف الحاجة

---

(٤٣٩) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ١٨٢، ١٨٣.

(٤٤٠) عبد الله علام: المرجع السابق، ص ٣٠٥، ٣٠٦.

(٤٤١) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ٢٩٨.

(٤٤٢) أنظر: أوليري دي لاسي: المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٤٤٣) معلوم أن الغزالي حظي بإنعامات السلاجقة، كما احتضن السلطان العادل الأيوبي الفخر الرازي وأغدق عليه. أنظر: إبن خلكان: المرجع السابق، جـ٢، ص ١٦٨.

(٤٤٤) أرغم صلاح الدين الأيوبي الحنابلة في مصر والشام على اعتناق مذهب الأشعري في الكلام. أنظر: السبكي: المرجع السابق، جـ٥، ص ٩٧.

إليهم، كما كان الحال سابقاً. ولعل هذا يفسر شكوى الغزالي من غدر الحكام، ونصيحته بعدم مخالطة الأمراء والسلاطين «لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة»[٤٤٥]. كما يفسر توبته عن تسخير علمه لخدمة السلاطين السلاجقة في سني عمره الأخيرة. وقد سبقت الإشارة إلى موقف فخر الدين الرازي المماثل في هذا الصدد.

خلاصة القول؛ **أن ارتباط علم الكلام الأشعري بالتبرير لحكم السلاطين الجائرين كان من أهم أسباب تدهور المذهب وتراجعه معرفياً.**

أما عن الجانب المعرفي المفضي إلى الانهيار؛ فيكمن في خصيصته «الانتهازية» التي طبعته سياسياً ومعرفياً. إذ من أجل محاربة التشيع، هادن الأشاعرة المعتزلة ـ إلى حين ـ ونهلوا عقلانيتهم لدحض العرفان الإسماعيلي. ولأن الإسماعيلية عوّلوا على الفلسفة، استثمر الأشاعرة ما انطوت عليه الفلسفة من قدرات على المحاجاة والجدل واستخلاص الأدلة، لمواجهة خصومهم. ولعل هذا يفسر جهود الرازي والإيجي والبيضاوي في التعويل على الجانب النظري إلى حد إهمال الكثير من موضوعات علم الكلام؛ فيما ألّفوا وصنّفوا[٤٤٦]. وكانت محاولاتهم في فلسفة علم الكلام الأشعري من أسباب حملة ابن تيمية عليهم وعلى مذهبهم في آن، وإطلاقه مصطلح «الإيمان» على مباحث علم الكلام.

فلما ذوى نفوذ الشيعة عاد الأشاعرة لتزكية النقل على العقل والتقليد على النظر[٤٤٧]، وغدت «الأدلة» تستقى من السماع، واتخذ الخطاب الأشعري طابعاً خطابياً إنشائياً أكثر منه معرفياً[٤٤٨]. وحسبنا موقف ابن خلدون الأشعري من العقل؛ حيث حرم عليه الاقتراب كلية من الأمور «غير المحسوسة»[٤٤٩]؛ «فلا تستطيع أن تزن بالعقل أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية»[٤٥٠].

لذلك؛ نرى أن الانتهازية السياسية عند الأشاعرة انسحبت على منظوماتهم الكلامية، وكان ذلك من أسباب تفريغ المذهب الأشعري من محتواه المعرفي، وتحوله إلى ضرب من «الدوجما» العقائدية.

---

(٤٤٥) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٦٧.

(٤٤٦) الغزالي: **رسالة أيها الولد**، ص ٤٤، القاهرة ب.ت.

(٤٤٧) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد١، ص ١٤٤، ١٦٥.

(٤٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٤٤٩) المصدر نفسه، مجلد٢، ص ١١.

(٤٥٠) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٩.

في إطار سمة الانتهازية المعرفية تلك؛ يمكن تفسير انفتاح المذهب على التصوف. وقد أثبتنا إرهاصات هذا التحول منذ الجويني، ثم جاء الغزالي ليؤسس صرحاً هشاً للمعرفة الحدسية على حساب الحسية العقلية. يقول في هذا الصدد: «**أيها الولد ـ أي شيء حاصل لك من تحصيل علم الكلام والخلاف والطب والدواوين والأشعار والنجوم والعروض والنحو والتصريف غير تضييع العمر بخلاف ذي الجلال**»[٤٥١]. وفي ذلك تحريض على رفض ولفظ العلم كلية والانصراف إلى الطرقية الصوفية؛ حيث يقول[٤٥٢]: «**أيها الولد ـ قد علمت أنك لا تحتاج إلى تكثير العلم، والآن أبيّن لك ما يجب على سالك سبيل الحق. فاعلم أنه ينبغي للسالك شيخ مرشد مرب؛ ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته، ويجعل مكانها خلقاً حسناً**». **ونفس الشيء يقال عن فخر الدين الرازي الذي أعلن ـ في أخريات أيامه عن عبثية علم الكلام ودعى إلى إحلال التصوف محله**[٤٥٣]. **ومعلوم أن التصوف تحول ـ في العصور المتأخرة ـ إلى «دروشة» وخرافات وشعوذات لا علاقة لها بمبادئه النقية في العصور الإسلامية الباكرة**[٤٥٤].

إن نظرة سريعة إلى محتوى المباحث الكلامية في العصور المتأخرة تؤكد ضآلة حظه من المعرفة إذا ما قيست بدلالات هذه المباحث على التسويغ والتبرير السياسي، وأن ما أثير من خلافات حول ذات الله وصفاته وأفعاله وحول الإلهيات العملية أو السمعيات كالنبوة والمعاد..الخ؛ لم يكن خلافاً فكرياً أو اجتهاداً حول مسائل دينية ظنية؛ بقدر ما كان تبريراً وتسويغاً للنظم المتغلبة الحاكمة، ومحاولة لإضفاء الشرعية عليها.

فالقول مثلاً بحدوث العالم، وأن الله سبحانه علة أولى لكل الموجودات، «والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع»[٤٥٥]؛ كان يعني من جانب آخر غل قدرة الإنسان على التفكير والحدّ من سعيه في طلب العلم والمعرفة، وتأكيد تفاهة الإنسان وهامشية وجوده، وتطويعه للخنوع للحاكم حتى لو كان جائراً[٤٥٦].

إن إنكار قانون السببية في العالم المادي، والقول بنظرية الخلق الإلهي المستمر للأفعال

---

(٤٥١) المصدر نفسه، ص ٤٦٠.

(٤٥٢) أنظر: **رسالة أيها الولد**، ص ٢٣.

(٤٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٥٤) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٤، ص ٨٩.

(٤٥٥) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ٢٩٨ وما بعدها.

(٤٥٦) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٩.

والأعراض والزمان والمكان، وتحويل الهيولى إلى صور؛ بما يؤكد حكم الذات الإلهية في الكليات والجزئيات؛ إنما هو ـ على حد قول أحد الدارسين ـ نوع من الجبروت الذي يوحي بدلالات سياسية فحواها تكريس «الأمر الواقع» والحيلولة دون تدخل الإنسان في شؤون العالم. ففضلاً عن الخطأ المعرفي الذي ينطوي على هذا الطرح الأشعري، لا يخلو من مغزى سياسي بالأساس[٤٥٧]. كذلك لم يخطىء أحد الدارسين النابهين[٤٥٨] حين ذهب إلى أن معالجة الأشعرية لمسألة الجبر والاختيار كانت تعكس بعداً سياسياً مسكوتاً عنه في الخطاب الأشعري.

وفي ذات الإطار، يمكن تفسير موقف الأشاعرة المناهض «للتأويل» و«المجاز»، وإرجاء البت أو الحكم في المسائل التي تفتقر إلى دليل سمعي. هذا الموقف يعني نوعاً من «التكتيك» السياسي الذي يستهدف الخضوع لسياسة «الأمر الواقع» والتسليم بها. وبمعنى أوضح الخنوع للحكام حتى لو جاروا، و«إرجاء» أمرهم إلى الله سبحانه وتعالى؛ وترويض المحكومين على عدم الإقدام على التغيير؛ بما يعني تكريس الظلم[٤٥٩] والقهر؛ لا لشيء إلا لأن الحاكم «ظلّ الله على الأرض»[٤٦٠].

وبخصوص مسألة «العدل» التي شكّلت حجر الزاوية في علم الكلام المعتزلي؛ فقد أولاها الأشاعرة اهتماماً ثانوياً وغلبوا عليها مسألة «التوحيد» التي تعاظمت رويداً رويداً حتى ابتلعت «العدل» في النهاية[٤٦١].

ونفس الشيء يقال عن مسألة «الحسن والقبح»، وهي مسألة خاضعة لميزان العقل ـ حيث جاء موقف الأشاعرة بصددها بما يفيد رفض الاختيار والرضوخ لمشيئة الأقدار؛ التي هي في الواقع مشيئة الحكام.

أما عن مسألة «الجبر والاختيار»، فكان موقف الأشاعرة بصددها مائعاً من الناحية المعرفية، ميالاً للاعتراف بالجبر في التحليل الأخير[٤٦٢]. لذلك غاب الإنسان في المنظومة الكلامية الأشعرية، بينما جرى «تحرير» المعجزة والكرامة والسحر عن طريق التسليم بمبدأ «التجويز»[٤٦٣].

أما عن معالجة الأشاعرة للإلهيات العملية؛ كالنبوة والمعاد والصراط..الخ فكانت ذات دلالة

---

(٤٥٧) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد٢، ص ٥٥، ٥٦، القاهرة ١٩٨٨.

(٤٥٨) طيب تيزيني: **مشروع رؤية**، ص ٢٤٧ ـ ٢٦٠.

(٤٥٩) أنظر: سعيد بنسعيد العلوي: المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤٦٠) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد٢، ص ٢١٨.

(٤٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٦٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

على تغييب ماضي الإنسان، وتقرير مصيره ومستقبله تقريراً جبرياً؛ خصوصاً بعد إهدار قانون «الاستحقاق» بما يعني تجويز الشفاعة وتعذيب المؤمن جوازاً؛ لأن الله سبحانه غير ملزم بالوفاء بالوعد والوعيد؛ «فالثواب فضل من الله، والعقاب عدل منه، والعمل دليل، وكل ميسر لما خلق له، ولا يجب عليه الثواب والطاعة ولا العقاب في المعصية؛ بل إن أناب فبفضله، وإن عاقب فبعدله»[٤٦٤].

أما عن قضية «الإمامة» التي شكلت أهم مباحث علم الكلام في السابق؛ فقد انزوت وتراجعت أهميتها في مصنفات المتأخرين؛ فألحقت بالسمعيات. ولا يخلو ذلك من مغزى سياسي؛ فحواه رفض الحكومات الشيعية والخارجية، والاعتراف في المقابل بحكومات السلاطين المتغلبين. وقد برروا دعواهم بأن «الإمامة ليست من أصول الاعتقاد»[٤٦٥]، وأن النظر فيها «ليس من المهمات»[٤٦٦].

لذلك كله ـ وغيره ـ تدهور علم الكلام الأشعري، وتحول إلى صيغ «دوجمائية» جاهزة عن «الإيمان» الذي حلّ فيه القلب محل العقل.

فما هي مظاهر هذا التدهور؟

لعل من أهمها الإسراف في الحجاج وتفريغ المسائل الجزئية والجدل حولها إلى حد «السفسطة»، مع تخليط النقل بالعقل والمماحكة والتبرير والتسويغ والتسويف؛ مما يشكك في مصداقية المعرفة، ويؤدي إلى الإخلال بالتفكير العقلاني والمنطقي. ناهيك عن الجمع بين المتناقضات والسكوت والتعمية عن المسائل التي تفتقر إلى الأدلّة؛ وكلها أمور جعلت الفلاسفة ينددون بعلم الكلام[٤٦٧]. كما ندّد به ـ في مرحلة انهيارة ـ الكثيرون من الباحثين المعاصرين الذين وسموا منظومات المتكلمة بعدم الاتساق والافتقار إلى التجانس والتضارب في الآراء بين أصحاب الاتجاه الواحد، وادعاء الجميع أنهم على صواب[٤٦٨].

كما غلبت سمة «التجميع» على أعمال المتكلمة المتأخرين؛ فالنقل كثير والإبداع نادر والتكرار متواتر[٤٦٩]، والتقليد يعمّ المنهج والتصنيف في آن.

---

(٤٦٤) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٤٦٥) نقلاً عن: حسن حنفي: المرجع السابق، مجلد٤، ص ٣٤٨.

(٤٦٦) الجويني: **الإرشاد إلى مقاطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، ص ٣٤٥، بيروت ١٩٨٥.

(٤٦٧) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٢١٣.

(٤٦٨) طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ١٤٩، ١٥٠.

(٤٦٩) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد١، ص ١١٧.

من مظاهر التدهور أيضاً؛ كثرة الشروح والمختصرات وتبسيط قضايا العلم وابتسارها في «أرجوزات» شعرية يجري ترديدها دون فهم أو وعي[٤٧٠]. لقد أختفت حقائق العلم في العصور المتأخرة فجرى الاستعاضة عنها بمعارف مستمدة من العلوم الأخرى، خصوصاً من التصوف بخوارقه وكراماته وخرافاته، الأمر الذي أفضى إلى توارى أصول العلم وتحولها إلى معتقدات دغمائية إيمانية صماء. ومن يطالع خواتيم المصنفات الكلامية المتأخرة يقف على اعتراف أصحابها بالعجز والجهل بما كتبوا فيه[٤٧١].

تلك هي أسباب ومظاهر تدهور علم الكلام الأشعري؛ فماذا عن العلم عند قوى المعارضة؟

نعلم أن المعتزلة كانوا فرسان هذا العلم بلا مدافع؛ إذ هم الذين أسسوه وقعدوا قواعده وأصَّلوا بناءه النظري. كما بلغ العلم أوج ازدهاره في العصر السابق، حتى أوشك أن يتحول إلى فلسفة.

لكن غلبة الإقطاع العسكري منذ منتصف القرن الخامس الهجري، وسيادة غطائه الإيديولوجي الأشعري أفضى إلى أفول علم الكلام المعتزلي؛ بل أدى إلى اختفاء الاعتزال أصلاً، فلم يبق من المعتزلة إلا فلول وبقايا[٤٧٢]. ذلك أن بعضهم أمام الاضطهاد والقمع اضطروا إلى التخلي عن مذهبهم واعتنقوا المذهب الأشعري[٤٧٣]، كما اضطر البعض الآخر إلى الهرب إلى الأطراف، فنزحوا إلى بلاد ما وراء النهر واليمن.

نفس الشيء يقال عن معتزلة الغرب الإسلامي، فقد ذوى شأنهم بعد القضاء على حركة ابن مسرة، واختلطوا بالمذاهب الأخرى، فأقبلوا على التصوّف[٤٧٤].

وبخصوص معتزلة ما وراء النهر، اقترب فكرهم من فكر الماتريدية، وتضافروا معهم على مواجهة الأشعرية. كما أن الشيعة في الإقليم تأثروا بعلم الكلام المعتزلي الذي أصبحت مبادئه مشاعة بين المذاهب والفرق[٤٧٥]. ولعل ذلك كان من أسباب فشل فخر الدين الرازي في الترويج لمذهب الأشاعرة في خوارزم وبلاد ما وراء النهر.

---

(٤٧٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٤٧١) منها أرجوزة لمحمد بن عبد الله البرمكي الحموي (ت ٥٧٠ هـ) أطلق عليها «حدائق الفصول وجواهر الأصول»، وعلى غرارها نسج متكلمة الغرب والأندلس، كما أوضحنا سلفاً. أنظر: السبكي: المرجع السابق، جـ٤، ص ١٩٥.

(٤٧٢) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلده، ص ٦٥١، ٦٥٢.

(٤٧٣) أوليري دي لاسي: المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٤٧٤) المصدر نفسه، ١٤٦.

(٤٧٥) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ١٢١، القاهرة ١٩٩٤.

وفي اليمن اختلط مذهب المعتزلة بمذاهب الزيدية، وأثّرت مقالات المعتزلة ـ الذين نقلوا معهم معظم كتبهم من إيران والعراق ـ في علم الكلام الزيدي[٤٧٧].

وعن هذا العلم صنف متكلمو الزيدية على غرار علم الكلام الاعتزالي؛ كما هو حال الإمام المهدي أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠ هـ) صاحب كتاب «شرح القلائد في علم الكلام»[٤٧٨].

أما عن علم الكلام عند الاثني عشرية؛ فقد تأثر بدوره بالاعتزال؛ على عكس ما يذهب إليه بعض الدارسين[٤٧٩] من أن المعتزلة هم الذين تأثروا بالتشيع؛ نظراً لأن الشيعة ظهروا قبل المعتزلة. ومع تسليمنا بسبق التشيع تاريخياً للاعتزال؛ إلا أن علم الكلام لم يظهر إلا في القرن الثامن الهجري، وكان ظهوره على يد المعتزلة؛ حسب إجماع الدارسين.

ومن مظاهر تأثر علم الكلام الإثني عشري بالاعتزال؛ قول الإثني عشرية بالوعد والوعيد[٤٨٠]. أما عن المسائل الأخرى كمرتكب الكبيرة، والشعائر والنبوة، وغيرها من الإلهيات العملية؛ فقد أخذ فيها الإثني عشرية برأي الأشاعرة[٤٨١]؛ تحت تأثير «التقية»؛ نظراً لاضطهادهم من قبل النظم السنية الحاكمة.

أما الإسماعيلية؛ فقد استقوا أطروحاتهم الكلامية في الغالب الأعم من المعتزلة[٤٨٢]، خصوصاً في مسألة الصفات. فعندهم أن «الله جلّ متعالياً أن يكون بصفة من صفات ما أوجده»[٤٨٣]. كما جعلوا ـ كالمعتزلة ـ العقل المصدر الأساسي للمعرفة على أساس أن «الله أول ما خلق خلق العقل»[٤٨٤]. كما تأثروا بالمعتزلة في «الاستدلال بالخلق وبالموجودات على موجودها»[٤٨٥].

---

(٤٧٦) حسن حنفي: **التراث والتجويد**، مجلد٥، ص ٦٤٤ ـ ٦٤٦.

(٤٧٧) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٨٨، ٨٩.

(٤٧٨) أحمد صبحي: **المعتزلة**، ص ٣٦٤، ٣٦٥، الإسكندرية ١٩٨٢.

(٤٧٩) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٨١.

(٤٨٠) أنظر: محمد جواد مغنية: **معالم الفلسفة الإسلامية**، ص ١٦٩، بيروت ١٩٧٣.

(٤٨١) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٤٨٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧٥.

(٤٨٣) حسن حنفي: **التراث والتجويد**، مجلد٢، ص ٣٥٥.

(٤٨٤) إدريس القرشي (الداعي): **زهرة المعاني**، ص ١٩، بيروت ١٩٩١.

(٤٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

على أن هذه الآراء قد تطورت عند الإسماعيلية؛ فأكسبوها مسحة فلسفية عرفانية حسب نظرية الفيض الأفلوطينية[٤٨٦].

واختص الشيعة عموماً ـ ومنهم الإسماعيلية ـ بتكريس مباحث مستقلة عن مسألة «الإمامة» الذين اعتبروها من مباحث علم أصول الدين. ولعل ذلك كان من أسباب حملة الغزالي عليهم، تلك الحملة التي واجهوها بالردّ العنيف المدعم بالبراهين العقلية والحجج المنطقية والقرائن التاريخية[٤٨٧]. وينم تطرّف الإسماعيلية في بعض المعتقدات، والإسراف في معاداة الخصوم إلى حد اتهامهم بالشرك[٤٨٨]، وإفراد مصنفات كاملة للردّ عليهم[٤٨٩]؛ عن الظروف الصعبة التي عاشوها كأقليات محاصرة من قبل نظم سنية إقطاعية عسكرية؛ بما يؤكد العلاقة الجدلية الوثيقة بين الفكر والواقع.

تتجلى تلك العلاقة بوضوح في علم الكلام عند الماتريدية؛ إذ عاش هؤلاء في أقاصي المشرق الإسلامي؛ فكانوا بمأمن من اضطهاد الأشاعرة. لذلك؛ وتحت تأثير النشاط التجاري المتعاظم في بلاد ما بين وراء النهر؛ إنفتح المذهب على علم الكلام المعتزلي ونهل منه الكثير؛ على الرغم من كون الماتريدية من أهل السنة. بل إن متكلمي الماتريدية دافعوا عن مذهبهم ضد الأشاعرة، ولم يدخروا وسعاً في إثراء مذهبهم بمزيد من الانفتاح على الفكر الاعتزالي العقلاني[٤٩٠].

أما الإباضية، فقد تأثروا بالمثل بعلم الكلام المعتزلي؛ وإن أدمجوا علم الكلام في علم أصول الفقه[٤٩١]. لقد أخذوا بآراء المعتزلة في حجية العقل والاستحسان والاستصحاب[٤٩٢]. ونفى الصفات «فالله القديم لا تجري عليه صفة من صفات المحدث»[٤٩٣]. كما جاروا المعتزلة في تنزيه الخالق[٤٩٤]، وربط الإيمان بالعمل[٤٩٥]. كما اتفقوا مع الزيدية والإثني عشرية في الكثير

---

(٤٨٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٨٧) المصدر نفسه، ص ٤١، ٤٦.

(٤٨٨) أنظر: علي بن الوليد (الداعي المطلق): **دافع الباطل وحتف المناضل**، ص ١٠، ٢٧، ٣٤، على سبيل المثال، بيروت ١٩٨٢.

(٤٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٤٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٤٩١) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٤، ص ٩٢، ٩٥.

(٤٩٢) راجع: أبو زكريا الجناوني: **كتاب الوضع**، ص٢.

(٤٩٣) المصدر نفسه، ص٦.

(٤٩٤) المصدر نفسه، ص٨.

(٤٩٥) المصدر نفسه، ص٩.

من المسائل الكلامية؛ **بدرجة تجعلنا نستخلص أن وحدة الظروف التي تعرضت لها قوى المعارضة أفضت إلى تقاربها فكرياً وإيديولوجياً.**

خلاصة القول، أن علم الكلام تراجع وانعكس في عصر الإقطاعية العسكرية؛ شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الأخرى العقلية والنقلية على السواء، وهو أمر يبرهن رؤيتنا عن سوسيولوجية الفكر.

* * *

المبحث الثالث

علوم اللغة والأدب

بديهي أن يشمل التراجع علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة ونقد، كذا الأدب شعراً ونثراً؛ كنتيجة للتحولات السوسيو ـ تاريخية التي أفضت إلى سيطرة الإقطاعية العسكرية وانتكاس المدّ الليبرالي الثقافي بعد هزيمة البورجوازية في صراعها مع الإقطاع.

وقد سبق إيضاح ازدهار علوم اللغة العربية وآدابها إبان عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؛ بحيث سنلاحظ أن هذا الازدهار الذي انتكس حول منتصف القرن الخامس الهجري؛ فاتحاً الباب لسيادة الاتجاهات النصية الغيبية؛ لم ينحسر بين يوم وليلة وإنما ظلّت تداعياته تسري قرابة نصف قرن من الزمان؛ حتى اختفى كلية مع أوائل القرن السادس الهجري. وإذا شهدت القرون التالية تجليات الانهيار والتراجع في علوم اللغة والأدب؛ فلم يخل الأمر من وجود ومضات نادرة وعابرة خصوصاً في مجال الأدب؛ لكنها لا تجب القاعدة السائدة والسارية؛ وهي توقف الإبداع والابتكار لصالح التقليد والاجترار.

لذلك شهد عصر الإقطاعية العسكرية عقماً وجدباً، واقتصرت جهود اللغويين والنحاة والبلاغيين على التجميع والشرح والاختصار. كما تدهور الأدب نثراً وشعراً فاختنقت روح الإبداع وعبر الأدب في الموضوعات التي طرقها عن الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري المهترىء. وجرى الاهتمام بالبديع والصنعة والترويق اللفظي على حساب المضمون والمعنى الذي اتسم بالسقامة والتسطيح. باختصار عبر الأدب عن أزمة الواقع؛ بالقدر الذي انعكست أزمة الواقع على انتكاسة الأدب؛ وهو ما سنوضحه مفصلاً فيما يلي.

أ ـ علوم اللغة

نقصد بهذه العلوم النحو والصرف والبلاغة والنقد، فضلاً عن علم اللغة ذاته. ودون مصادرة؛ نستطيع أن نؤكد تراجع هذه العلوم جميعاً وانتكاستها بعد أن بلغت شأو ازدهارها في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة. لقد هزمت البورجوازية تاريخياً في صراعها الطويل مع الإقطاع حول منتصف القرن الخامس الهجري. وبديهي أن تفرز الإقطاعية العسكرية المظفرة أغطيتها الفكرية التي عرضنا لها في المباحث السابقة. وبديهي أيضاً أن يكون حظ علوم اللغة أفدح وأخطر؛ لا لشيء إلا لأن اللغة علامات ورموز تعبر عن التصورات والمفاهيم والأفكار[1]. وإذ تدهورت تلك التصورات والمفاهيم والأفكار؛ كان لزاماً أن يشمل هذا التدهور الأطر المعبرة عنها والمتمثلة في اللغة وعلومها. وإذا كانت الثقافة وليدة المجتمع فإن اللغة تمثل النظام المركزي في الثقافة[2]. بل ـ في نظرنا ـ أن اللغة ليست فحسب وعاءاً للفكر بقدر ما هي فكر في حد ذاتها. لذلك كان تداعيها وانهيارها متسقاً مع تداعي وانهيار سائر العلوم الأخرى.

ولعل من أهم مظاهر هذا الانهيار ما شاع في سائر أرجاء العالم الإسلامي من تعاظم ظاهرة «اللحن»؛ كنتيجة منطقية لانزواء العرب عن مكان الصدارة في السياسة والحكم، وظهور زعامات غير عربية كان لها لغاتها الخاصة في المعاملات الرسمية؛ الأمر الذي أدّى إلى خفوت صوت اللغة العربية؛ خصوصاً وأن معظم حكام العالم الإسلامي كانوا لا يجيدونها ويرطنون بلغاتهم الخاصة في تعاملاتهم اليومية[3]. ونظراً لتكاثر المولدين؛ فسد نطق اللغة العربية وغلبت العجمة[4]، بل إن اللهجات العامية اكتسحت اللغة الفصحى حتى في أوطان العربية نفسها[5]. وفي ذلك يقول أحد المعاصرين لهذه الظاهرة: «**هجم الفساد على اللسان، وخالطت الإساءة الإحسان، ودجنت لغة العرب؛ فلم تزل كل يوم تنهدم أركانها، وتموت فرسانها؛ حتى استبيح حريمها، وهجن صحيحها، وعفت آثارها**»[6]. ونتيجة لذلك طغت اللهجات العامية على مستوى الخطاب اليومي؛ بل انسحب طغيانها على الأدب[7]؛ كما سنوضح في موضعه.

يرجع ذلك ـ فيما نرى ـ إلى توقف البحث المعرفي في علوم اللغة؛ إلا بالقدر الذي يؤهلها

---

(١) نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ٨٠، ٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٩.

(٤) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢٢.

(٥) أحمد الطاهري: **دراسات ومباحث**، ص ٢٢.

(٦) أنظر: إبن مكي الصقلي: **تنقية اللسان وتلقيح الجنان**، ص ٤٣، القاهرة ١٩٨١.

(٧) ابن بسام: **الذخيرة**، ق١، مجلد١، ص ٦٧، تونس ١٩٨١.

لخدمة العلوم الدينية[٨]. وفي ذلك يقول أحد المعاصرين: «**إن معرفة مايلزم من النحو لإصلاح اللسان، وما يحتاج إليه من اللغة في تفسير القرآن والحديث.. وهو أمر لازم، وما عدا ذلك فضل لا يحتاج إليه**»[٩]. وقد أوجز ابن منظور تلك الحقيقة، مضيفاً إليها حقيقة شيوع اللحن؛ حين قال في مقدمة معجمه: «إني لم أقصد سوى حفظ هذه اللغة العربية وضبط فضلها؛ إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية؛ وذلك لما رأيته قد غلب في هذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان؛ حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً، وصار النطق بالعربية من المعايب معدوداً»[١٠].

لذلك تدهورت العربية وعلومها في العالم الإسلامي؛ وإن تراوحت نسبية هذا التدهور حسب الزمان والمكان؛ فقد كان محدوداً خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري ثم تعاظم بعد ذلك، كما شهد إقليم ما وراء النهر ـ نتيجة تواجد البورجوازية ـ ازدهاراً نسبياً بفضل الزمخشري ومدرسته التي تعوّل على العقل. لكن فيما عداد ذلك تراجعت علوم العربية تماماً في ظلّ الإقطاعية العسكرية. وانصبت جهود العلماء على التجميع والشرح والتلخيص؛ بل والسطو أحياناً على أعمال السابقين.

ولنحاول إثبات تلك الرؤية؛ دونما ضرورة للخوض في التفصيلات؛ نظراً لوجود دراسات اضافية في هذا الصدد أنجزها المتخصصون، واعتمدنا عليها للكشف عن العلاقة بين التراجع وبين الواقع السوسيو ـ تاريخي، كذا إثبات وحدة الظاهرة في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ بما ينم عن صدق المنهج وصحة الرؤية.

بخصوص علم اللغة؛ ندر الإبداع وكثرت الشروح لأعمال اللغويين السابقين. ففي العراق شرح أبو البقاء العسكري (ت منتصف القرن السادس الهجري)، شعر المتنبي، كما شرح الأربلي (ت ٦٣٧ هـ) ديواني أبي تمام والمتنبي. وكثرت شروح مقامات الحريري، و«نهج البلاغة»، التي شرحها ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ) وابن الساعي (ت ٦٧٤ هـ). وحاول أبو منصور الجواليقي (ت ٥٣٩٩ هـ) تخليص العربية الفصحى من زحف الألفاظ العامية؛ فألف في هذا الصدد كتاب «التكملة فيما تلحن فيه العامة»[١١] وكتاب «المعرب فيما تكلمت به العرب من الكلام الأعجمي»[١٢]. ولا غرو فيعزى اجتهاده إلى قربه تارخياً من عصر الازدهار.

---

(٨) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٤٥.

(٩) أنظر: أبو الفرج بن الجوزي: **تلبيس إبليس**، ص ١٢٢.

(١٠) نقلاً عن: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٩.

(١١) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥، القاهرة ١٩٩٦.

(١٢) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٤٠.

وفي الشام؛ كان النحاة واللغويون يدرسون أعمال السابقين ويشرحونها؛ كما هو حال يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) الذي قدّم شروحاً لبعض مؤلفات ابن جنى والزمخشري. وإذ ألّف ابن مالك الطائي (ت ٦٧٢ هـ) ألفيته المعروفة؛ فقد شرحت حوالي خمسين مرة[١٣].

وفي مصر؛ وضع عبد الله بن بري (ت ٥٨٢ هـ) حاشية على «معجم الصحاح» للجوهري، وأخرى على كتاب «المعرب من الكلام» للجواليقي. وإذا كان ابن منظور (ت ٧١١ هـ) قد وضع معجماً هو «لسان العرب»؛ فقد جمع مادته من المعاجم السابقة وأعاد ترتيبها دونما إبداع أو ابتكار[١٤].

وفي شبه جزيرة العرب؛ شهدت بلاد الحجاز قدوم الكثيرين من اللغويين من سائر أرجاء العالم الإسلامي، وأقام بعضهم يدرس ويدرس ويقدم الشروح ويلحق الحواشي ويختصر من مؤلفات السابقين. من هؤلاء الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) الذي اشتهر بطول باعه في عدد من علوم اللغة وعلوم الشرع، والذي ألف معجمه المشهور إبان إقامته بمكة ردحاً من الزمن. ومن الهند قدم الحسن بن محمد الصنعاني (ت ٦٥٠ هـ) الذي شرح الكثير من أعمال السابقين، وعبد المعطي بن أحمد بن محمد (ت ٧٧٨ هـ) الذي قدم من المغرب وجاور في مكة ودرّس علم اللغة للطلاب. كما عرفت اليمن نفس الظاهرة؛ ظاهرة عمل المعاجم وتقديم الشروح. فقد وضع نشوان بن سعيد (ت ٥٨٠ هـ) معجماً عن الألفاظ اليمانية التي لم ترد في المعاجم، كما صنف محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت ٨١٧ هـ) «القاموس المحيط» مقتفياً في تأليفه أثر الجوهري في «الصحاح»[١٥].

وفي إيران وما وراء النهر؛ اشتهر الزمخشري بمعجمه «أساس البلاغة» الذي قدمت له شروح عديدة. وتعاظمت ظاهرة شروح كتب المشارقة في بلاد المغرب[١٦]، كما هو الحال ـ على سبيل المثال ـ بالنسبة لمحمد بن أحمد بن طاهر الذي شرح كتاب سيبويه وعلّق عليه[١٧]. كما قدمت شروح أخرى لكتب الزمخشري وابن السكيت[١٨]؛ دون أدنى تجديد أو ابتكار

(١٣) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٦، ص ٨٦، ٨٧، القاهرة ١٩٩٠.

(١٤) المصدر نفسه، جـ٧، ص ١١٤، القاهرة، ١٩٩٠.

(١٥) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٦٢، ٦٧، القاهرة ١٩٩٦.

(١٦) المصدر نفسه، جـ٩، ص ٧٠ وما وبعدها، القاهرة ١٩٩٢.

(١٧) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٦.

(١٨) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٤٩، ٥٥٠.

«**فظلت أوضاع علم اللغة باقية في موضوعاتها لم تتغير**»[١٩].

وفي الأندلس؛ شرح ابن السيد البطليوسى (ت ٥٢١ هـ) بعض كتب ابن قتيبة وابن العلاء فضلاً عن مقامات الحريري[٢٠]. وشرح آخر بعض مؤلفات الكسائي وابن سيده والأخفش[٢١]. وحظي سيبويه بعناية خاصة، فقد شرحه الحجاج بن يوسف بن عيسى (ت ٤٧٥ هـ) وعلى بن محمد المعروف بابن الخروف (ت ٦٠٢ هـ) الذي أعاد شرح سيبويه والزجاجي[٢٢].

هكذا أوضحت الأمثلة السابقة ـ وغيرها كثير ـ أن علم اللغة تدهور في العصور المتأخرة؛ حيث لم يقدم اللغويون أدنى إبداع يذكر بقدر ما انصبت جهودهم على الاختصار والشرح والجمع بله السطو أحياناً على أعمال السابقين[٢٣].

وينطبق الحكم ذاته على علم النحو والصرف. فقد استمر النحو على ما هو عليه كما وضعه سيبويه دون أدنى جديد؛ اللهم إلا إعادة التبويب والترتيب[٢٤]. وتعاظمت ظاهرة الملخصات والشروح لكتب المتقدمين كأبي علي الفارسي وابن جني وسيبويه وغيرهم.

ففي العراق؛ اكتفى أبو البركات بن الأنباري (ت ٥٧٧ هـ) بتدريس مؤلفات أبي علي الفارسي في «نظامية بغداد». ولخص أبو البقاء العكبري (ت ٦١٦ هـ) كتب ابن جني وابي علي الفارسي. أما بدر الدين الأربلي (ت ٧٥٥ هـ) فقد وضع حواشي على كتاب «التسهيل» لابن مالك، وشرح «الكافية» لابن الحاجب[٢٥].

وفي بلاد الشام جرى الحال على نفس المنوال من اقتصار الجهود على الشرح والاختصار؛ وإن برز نحوي مثل عثمان بن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ) نزح إلى الشام من مصر وألّف كتابين هامين في النحو والصرف هما؛ كتاب «الكافية» وكتاب «الشافية». ويبدو أن محتويهما كان عويصاً على أفهام المعاصرين؛ فقدم شرحين لهما. وعلى غراره توالت الشروح حتى بلغت العشرات[٢٦].

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٤٥.

(٢٠) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ٩٥، القاهرة ١٩٩٤.

(٢١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٨٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥، ١٨٦.

(٢٣) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٩، ٢١٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٥) عن مزيد من المعلومات الدالّة في هذا الصدد؛ راجع: شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٢٩٨ وما بعدها.

(٢٦) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٥٤.

وفي مصر؛ اشتهر علي بن عبد الصمد الرماح (ت ٦٣٣ هـ) وعلي بن محمد السخاوي (ت ٦٤٣ هـ) كشارحين لكتاب «المفصل» للزمخشري. كما شرح عبد الله بن يوسف بن هشام (ت ٧٦١ هـ) ألفية ابن مالك شرحا نهج فيه نهج مدرسة بغداد(٧٢).

وفي الحجاز قدّمت شروح كثيرة على «المفصل» للزمخشري من قبل تلامذته، كما اقتصرت جهود النحوي اليمني اسماعيل بن ابراهيم الربعي على شرح كتب السابقين والمعاصرين[٢٨].

وفي الشرق شرح النحاة «المفصل» للزمخشري عشرات المرات، ومن أشهر من شرحه في المشرق نجم الدين محمد الإسترابادي[٢٩].

وفي المغرب؛ صنف عيسى الجزولي (ت ٦٠٧ هـ) «المقدمة الجزولية» في النحو التي ذاعت شهرتها في الغرب الإسلامي؛ فشرحت ولخصت مرات عديدة[٣٠]؛ نظراً لغموضها وإيجازها[٣١]؛ خصوصاً بالنسبة لدارسيها من الطلاب[٣٢].

وفي الأندلس؛ ازدهر علم النحو نسبياً تحت تأثير تداعيات العصر السابق؛ فصنف ابن السيد البطليوسي (ت ٥٢١ هـ) كتاب «المسائل والأجوبة»، كما شرح كتاب «الحيل» للزجاجي. أما علي بن محمد بن الصائغ (ت ٦٨٠ هـ) فله شروح ضافية على كتب سيبويه وأبي علي الفارسي والزجاجي[٣٣] وشرح علي بن محمد المعروف بابن الخروف (ت ٦٠٢ هـ) كتب سيبويه والزجاجي أيضاً[٣٤]. لقد دار نحاة الأندلس إجمالاً في فلك سيبويه خصوصاً، أما من شذّ واجتهد فكان اجتهاده محدوداً لا مطلقاً؛ كما هو حال ابن عصفور (ت ٦٦٩ هـ) الذي اقتفى أثر سيبويه. وعلى عكسه مضى ابن مضاء القرطبي (القرن السادس الهجري) في طريق مغاير، إذ حاول الاجتهاد في إطار المذهب الظاهري وصنف كتاب «الرد على النحاة»[٣٥] محاولاً فيه تبسيط قواعد النحو وغربلته وتنقيته من المسائل النظرية بهدف تقريبه إلى الفهم؛ لكن محاولته انتكست لأنه حاول السباحة ضد التيار[٣٦].

(٢٧) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٧، ص ١١٨، ١١٩.

(٢٨) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٦٥، ٦٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٣٩، ٥٤٠.

(٣٠) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٥٥.

(٣١) عبد الله علام: المرجع السابق، ص ٣١٦.

(٣٢) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٤٧.

(٣٣) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ٩٨.

(٣٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣٥) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٣، ص ٩٥ - ٩٧، القاهرة ١٩٦٦.

(٣٦) أحمد مختار عمر: **البحث اللغوي عند العرب، ص ١٥٩، القاهرة ١٩٨٨.**

هكذا لم يكن علم النحو والصرف أحسن حظاً من علم اللغة، إذ تراجع شأنه في ذلك شأن سائر العلوم والمعارف.

أما علم البلاغة؛ فقد شمله التدهور بالمثل؛ باستثناء ومضات من قبل بلاغيين مخضرمين. أما الغالبية فقد عولوا على المختصرات والشروح، وحوّلوا البيان إلى بديع وزخرف لفظي ليس إلا[٣٧]. وقد اصطلح على تسمية البلاغة اللفظية بالطريقة المدرسية[٣٨]، أو التقريرية التي اتسقت مع طابع البذخ الذي عاشته الأرستقراطية[٣٩]. ولعل ذلك يفسر ريادة فقيه أرستقراطي ـ هو فخر الدين الرازي ـ مبرر للسلطان؛ مقابل ما كان يحوزه من إغداقات وإنعامات[٤٠].

وإذ ارتقى الزمخشري المعتزلي ومدرسته بعلم البلاغة ـ من خلال مؤلفه «أساس البلاغة»[٤١] ـ فقد كان ذلك استثناء لا يجب القاعدة. وحسبنا أنه كان معتزلياً معارضاً للسلطة. أما «التقريريون» أصحاب البديع والتزويق فكانوا ممن يدورون في فلك الحكام[٤٢]، وكانت بضاعتهم تؤهلهم للعمل في الدواوين.

ففي العراق، صنف ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) كتاب «المثل»، وقدّمه لصلاح الدين الأيوبي[٤٣]. وصنف تميم الحلي (ت ٥٦٠ هـ) كتباً بأكملها في الجناس. كما كثرت الكتابة في «السرقات» الأدبية؛ بما يشي بتدهور الأحوال الثقافية عموماً[٤٤].

وفي الشام؛ وضع ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) كتاب «أسرار الفصاحة» تحت تأثير العصر السابق؛ إذ كان مخضرماً؛ فكان لكتابه مكانة طيبة؛ لكنها لم تستمر إذ غلبت معايير العصر التي عبّر عنها أسامة بن منقذ (ت ٥٨٤ هـ) في كتابه «البديع في نقد الشعر» على البيان المعنوي. واحتذى عبد الواحد الزملكاني (ت ٦٥١ هـ) حذو أسامة حين صنف كتاب «التبيان في علم البيان». وفيما عدا هذه المؤلفات؛ كانت الكثرة في التأليف تتعلق بالمختصرات والشروح[٤٥].

---

(٣٧) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٥٣.

(٣٨) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢.

(٣٩) نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ٨٠.

(٤٠) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

(٤١) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٤٧.

(٤٢) أنظر: علي بن ظافر الأزدي: **غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات**، ص ٨ من مقدمة المحققين، القاهرة، ب.ت. وقد باهى الأزدي بكتابه هذا فذكر أنه «لم تأت قرينة بمثله فيما سلف».

(٤٣) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٥١.

(٤٤) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٣٠٠، ٣٠١.

(٤٥) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٥٣.

وتعاظم أمر الشروح في شبه جزيرة العرب؛ إذ راجت في الحجاز ـ خصوصاً شرح نهج البلاغة ـ لعلي بن أبي طالب ـ كما راجت المتون والمختصرات بين طلبة العلم. أما في اليمن؛ فقد راجت كتب الزمخشري بين الزيدية والمعتزلة؛ حتى ألّف الإمام الزيدي يحيى بن حمزة العلوي (ت ٦٧٩٩ هـ) كتاب «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» على غرار منهج الزمخشري[٤٦].

وفي مصر؛ غابت فنون البلاغة والبيان تماماً؛ ليحل محلها البديع والزخرف اللفظي والإغراب والألغاز على يد كتّاب الدواوين من أمثال علي بن منجب الصيرفي (ت ٥٤٢ هـ) الذي اهتم اهتماماً فائقاً بالجناس والتورية. كما حفل علي بن ظافر الأسدي (ت ٦٢٣ هـ) بالتشبيه وصنف فيه مباهياً ومفتخراً؛ كما سبق القول. وعلى غرار الأقاليم الأخرى جرت الكتابة في الشروح والمختصرات والسرقات التي شاعت في مصر على نحو خاص[٤٧].

وفي المشرق حافظ الزمخشري ومدرسته على بعض فنون البلاغة والبيان، لكنها لم تعمر طويلاً إذ ما لبثت أن انتكست على يد الفيروزآبادي. وإذ نتلمس شيئاً عن إيجابيات مدرسة الزمخشري فيما كتبه سراج الدين السكاكي (ت ٦٢٧ هـ) صاحب «المفتاح»؛ إلا أن طابع التجميع يغلب على الكتاب؛ حيث أورد المؤلف آراء وجهود السابقين رغم اختلاف مدارسهم دون تحقيق أو نقد أو نظر. ومع ذلك راجت بضاعته في العالم الإسلامي بأسره؛ فكثرت الشروح عليه وتعددت الشروح على الشروح والحواشي على الشروح؛ بما ينم عن الجدب والعقم البلاغي[٤٨].

وانتقلت هذه الشروح إلى المغرب وراجت إلى حد بعيد حسب ملاحظة ابن خلدون؛ برغم أهمية كتاب «العمدة» لابن رشيق القيرواني[٤٩].

وفي الأندلس قلّ التأليف والتصنيف وطغت ظاهرة الشروح لكتب المشارقة كابن قتيبة[٥٠]. وظاهرة التجميع من كتب المشارقة أيضاً، كما هو الحال بالنسبة لكتاب محمد بن إبراهيم الموعيني (ت ٥٦٤ هـ) «ريحان الألباب وريعان الشباب».

وإذ تدهورت سائر علوم اللغة؛ فمن الطبيعي أن يتجمد النقد الأدبي اللهم إلا بعض محاولات في العراق والأندلس. ففي العراق كثرت الكتابة عن سرقات المتنبي وأبي تمام

---

(٤٦) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٦، ص ٦٩.

(٤٧) المصدر نفسه، جـ٧، ص ١٢١ ـ ١٢٥.

(٤٨) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٥٤١ ـ ٥٤٣.

(٤٩) **المقدمة**، ص ٥٥٣.

(٥٠) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٥٦.

والبحتري؛ ما بين مؤيد ومعارض(٥١). وفي الأندلس جرت الإفادة من شروح ابن رشد على مصنفات أرسطو في الخطابة والشعر، نقلاً عن آراء البلاغيين المشارقة الكبار. ويظهر هذا التأثير واضحاً في كتاب «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» لحازم القرطاجي(٥٢) (ت ٦٨٤ هـ)؛ دونما إبداع يذكر.

صفوة القول، أن علوم اللغة شهدت تراجعاً وجموداً في عصر الإقطاعية العسكرية؛ شأنها في ذلك شأن سائر العلوم الأخرى.

* * *

ب ـ الأدب

تدهور الأدب في عصر الإقطاعية العسكرية لذات الأسباب التي انتكست فيها النهضة العلمية والفكرية. وشمل هذا التدهور سائر جوانب التعبير الأدبي من شعر ونثر.

أما الشعر؛ فمال إلى التقليد وندر الإبداع وتدهورت أحوال الشعراء؛ فلجأوا إلى الارتزاق والتكسّب بقصائد المديح التي كانت تدبج لمن يستحق ومن لا يستحق. كما انتشر شعر الفخر والهجاء لتعاظم النزعات العنصرية والتعصّب الطائفي والإقليمي، وراج شعر الحروب والمعارك ـ كما كان الحال بالنسبة لأيام العرب ـ نظراً لتفاقم اخطار الحروب الداخلية والخارجية. كما ظهر الشعر البكائي على أطلال المدن المندثرة والدويلات الزائلة. وشاع الشعر الصوفي تعبيراً عن ظاهرة الخلاص الفردي واليأس من الإصلاح، كما تكاثرت المدائح النبوية طلباً لانفراج الغمة بعد تردّي أحوال الأمة.

أما عن الجوانب الفنية في الشعر؛ فقد جرى الاهتمام باللفظ على حساب المعنى؛ فجرى الإسراف في البديع والزخرف إلى حذ التكلّف والصنعة لمداراة فجاجة المعاني وجدب المشاعر والأحاسيس وفقر الخيال. كما جرى الإغراق في البحث عن الألفاظ الغريبة والمبالغة في التعقيد والرمز؛ خصوصاً في الشعر الصوفي.

ونظراً لتدهور علوم اللغة؛ ظهرت طوائف من الشعراء «المستعجمين» والجهلة بأوزان الشعر وبحوره فضلاً عن النحو والصرف؛ فشاعت أخطاؤهم دونما ضابط أو معيار. هذا فضلاً عن استخدام تعابير جاهزة سقيمة ومتداولة وألفاظ عامية وسوقية.

وعرف العصر تعاظم ظاهرة الشعر الدارج باللهجات العامية في سائر الولايات والأقاليم؛ كبديل عن شعر السلاطين والأمراء الممعن في الزخرفة والتزويق؛ والخاص بموضوعات المديح

(٥١) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٣٠٤.

(٥٢) المصدر نفسه، جـ٨، ص ٦٠٣، ٦٠٤.

واللهو والمجون والفخر والهجاء. وعبّر الشعر الجديد عن هموم العوام؛ فجرى إنشاد الأزجال والمواليا والقومة وغيرها في الشوارع والأسواق. ولم تخل من مضامين اجتماعية وسياسية ذات طابع انتقادي. وباستثناء بعض شعراء أواخر القرن الخامس المخضرمين والمتأثرين بمرحلة الازدهار في العصر السابق؛ إنحط الشعر معنى ومبنى.

تلك صورة عامة؛ سنحاول بسطها وبرهنتها وتفسير قتامتها في ضوء المعطيات السوسيو ـ تاريخية لعصر الإقطاعية العسكرية، عارضين لتجلياتها في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ مع تبيان القواسم المشتركة والخصائص الإقليمية.

ففي العراق؛ شجع السلاطين والأمراء المتصارعون شعراء المناسبات لامتداحهم وتسفيه خصومهم؛ لذلك أختُصت طبقة الحكام بشعراء رسميين ـ إن جاز التعبير ـ كانوا يخشون بلاطاتهم ويسامرونهم في ليالي اللهو العبث والمجون[٥٣]. ولا غرو، فقد تبارى هؤلاء الشعراء في تدبيج المدائح والقصائد الغنائية الإباحية والمتزندقة في كثير من الأحيان. يقول أحدهم:

زار من أحيا بزورته ... والدجن في لون طرته

يا له في الحسن من صنم ... كلنا من جاهليته.

بالمثل حظى خلفاء بني العباس بشعراء خصوصيين ـ كما هو حال سلاطين السلاجقة ـ للدفاع عن مشروعية حكمهم ومؤازرتهم دعائياً في صراعهم مع السلاطين[٥٤]؛ وذلك بتدبيج القصائد التي تسرف في الغلوّ إلى حد الشطط في العقيدة. يقول الشاعر علي بن الحسن الملقّب بصُرَّدُمره (ت ٤٦٥ هـ) في مدح الخليفة القائم بالله العباس:

كأن رسول الله ألقى رداءه ... من القائم الهادي على جبل راسي

وفي ذلك الوقت كانت الدولة الفاطمية الإسماعيلية تنافس العباسيين والسلاجقة معاً في استجلاب الشعراء للدفاع عن حقها في الخلافة ومدح الأئمة الفواطم مديحاً يتسم بالغلوّ العقائدي إلى حد الكفر أحياناً. يقول عز الدين بن هبة الله بن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ) في مدح الإمام علي بن أبي طالب:

والله لولا حيدر ما كانت ... الدنيا ولا جمع البرية مجمع

من أجله خلق الزمان وضوعت ... شهب كنسن وجن ليل أدرع.

وعلى نفس المنوال نسج شعراء الأيوبيين السنة في مديح السلاطين. قال راجح الحلّي (ت ٦٢٧ هـ) في قصيدة يمتدح فيها الملك الكامل الأيوبي:

(٥٣) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

تهلل وجه الدهر بعد قطوبه — وأصبح وجه الشرك بالظلم أسودا
أعباد عيسى إن عيسى وحزبه — وموسى جميعاً يخدمون محمدا.

هكذا عبّر الشعراء عن التعصب الديني والمذهبي الذي ساد العصر، وانبرى الشعراء من أجل المال لا يتورعون عن المديح أو الهجاء إلى درجة التكفير.

وهناك شعراء فشلوا في التكسّب بأشعارهم؛ فصبّوا جامّ غضبهم على الحكام وندّدوا بسياستهم الجائرة. مثال ذلك قول أحدهم:

ياقاصداً بغداد حد عن بلدة — للجور فيها زخرة وعباب
إذا كنت طالب حاجة فارجع فقد — سُدَّتْ على الراجي بها الأبواب.

أما من حازوا رضى الخلفاء فقد امتدحوهم إلى درجة التقديس. قال أحدهم في الخليفة المستنجد بالله العباسي:

لك النهي بعد الله في الخلق والأمر — وفي يدك المبسوطة النفع والضرّ
وطاعتك الإيمان بالله والهدى — وعصيانك الإلحاد في الدين والكفر.

ومن الشعراء من التجأ ـ أمام الفاقة والفقر ـ إلى الولاة والعمال؛ وأسرفوا في مديح من أغدقوا عليهم؛ وندّدوا بمن بخلوا. يقول أحدهم في عمال السلاجقة:

لي مأثم من سوء فعلهم — ولهم بحسن مدائحي عرس
ولقد غرست المدح عندهم — طمعاً فحنظل ذلك الغرس.

ونظراً لتردّي الأحوال الاقتصادية في ظلّ النظم الإقطاعية العسكرية واستئساد هذه النظم في قمع حركات المعارضة؛ لم يجد معظم الشعراء بداً من تدبيج قصائد الشكوى من شظف العيش وعبث الأقدار. يقول أحدهم وكان رفاءً:

قد كانت الإبرة فيما مضى — صائنة وجهي وأشعاري
فأصبح الرزق بها ضيقاً — كأنه من ثقبها جاري!!

وأمام العجز عن تغيير الواقع، إنصرف الكثيرون إلى التصوف واندرجوا في سلك الطرقية يسعون إلى طلب الآخرة بعد أن ضاقت بهم الدنيا. قال عبد الله بن القاسم الشهرذوري (ت ٥١١ هـ) متشبباً في حالة من أحوال الصوفية:

بقلبي منهم حرق — لها الأحشاء تحترق
ولا وصل ولا هجر — ولا ندم ولا أرق

ومن الشعراء من طلب الغوث من الرسول (ص)؛ فكثرت لذلك المدائح النبوية. يقول جمال الدين الصرصري (ت ٦٥٦ هـ):

يا خاتم الرسل الكرام وفاتح ... الخيرات يا متواضعاً شماخا
عطفاً على عبد تعلق حبكم ... طفلاً وفي صدق المحبة شاخا

ومن العوام من امتدح الرسول (ص) بقوله بالعامية:

يا سيد السادات ... لك بالكرم عادات
أنا بني ابن نقطه ... وأبي تعيش أنت مات[55].

مما سبق يتضح طبيعة الموضوعات التي كثر نظم الشعر فيها؛ بما ينم عن تردّي الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمذهبية. وعلى المستوى الفني؛ تشي النماذج السابقة ـ على قلتها ـ بشيوع الصنعة والتعقيد واستخدام البديع واللفظ الغريب، مع سقامة الأخيلة وانتهاك الأوزان[56].

وفي الشام؛ لم يكن الشعر أحسن حالاً؛ فمن حيث موضوعاته؛ تعاظم شعر المديح من أجل التكسب؛ وإن اكتسى بعداً جديداً هو التفنن بمآثر الحكام المظفرين في الحروب مع الصليبيين. يقول بهاء الدين علي بن محمد بن الساعاتي (ت ٦٠٤ هـ) بعد فتح صلاح الدين القدس واستردادها:

جلت عزماتك الفتح المبينا ... وقد قرّت عيون المؤمنينا.

كما كان ظهور أخطار التتار من أسباب استجاشة الشعراء الحكام لمواجهتهم وامتداح من نجح في ذلك. يقول محمد بن سليمان الدمشقي (ت ٦٧٧ هـ) مادحاً المماليك الذين انتصروا على التتار:

كذا فلتكن في الله تمضي العزائم ... وإلا فلا تجفو الجفون الصوارم.

وانتشر الشعر الصوفي في الشام؛ نظراً لتردي الأحوال، وإقبال الفقراء على الطرقية التي كانت تكفل لسالكيها قدراً متواضعاً من الزاد في الدنيا وخلاصاً في الآخرة. يقول الشاعر الصوفي عمر بن الوردي (ت ٧٤٩٩ هـ) في هذا المعنى:

إعتزل ذكر الأغاني والغزل ... وقلّ الفصل وجانب من هزل
واتق الله فتقوى الله ما ... مازجت قلب امرىء إلا وصل.

كما انتشر شعر الشكوى والرثاء للذات نتيجة تعاظم الفساد والعجز عن مواجهة الطوفان الجارف. يقول أحد الشعراء:

حذّرتني تجاربي صحبة العالم ... حتى كرهت صحبة ظلّي

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(٥٦) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ١٩٩.

كلهم يبذل الوداد لدى اليسر ولكنهم عدى للمقل.

ونظراً لانتشار التشيّع في كثير من بلاد الشام واندلاع الصراع مع السنة؛ لم يتقاعس شعراء الشيعة عن إعلان تشيّعهم؛ على خلاف معظم أقاليم العالم الإسلامي. قال حسان بن نمير (ت ٥٦٧ هـ) مباهياً بتشيّعه:

أنا من شيعة الإمام الحسين لست من سنة الإمام يزيد[٥٧]

ونظراً لتفاقم الأمور في بلاد الشام على كل المستويات؛ برز الكثيرون من الشعراء الذين دبجوا المدائح النبوية؛ تعبيراً عن عجز في التغيير[٥٨]. كما انتشر الشعر الشعبي كالأزجال والمواليا؛ كسائر أقاليم دار الإسلام؛ تعبيراً عن ارتباط الشعر الفصيح بالحكومات القائمة.

وتنم الأمثلة المنتقاة من القصائد السابقة على شيوع البديع، والتعقيد والإسراف في استخدام الجناس والطباق والتورية. كذا حلول التكلّف والصنعة محل العاطفة والشعور[٥٩]، فضلاً عن الإسراف في المحاكاة للشعراء السابقين؛ بله الإقدام على السرقات كظاهرة شاعت في هذا العصر[٦٠]. كما نلاحظ فساد اللغة ـ على أثر التواجد المغولي والوجود الصليبي ـ وذيوع اللحن والعجمة وانتهاك أصول الإعراب[٦١].

وفي شبه جزيرة العرب؛ ظلّ الشعر الفصيح مهيمناً حتى منتصف القرن الخامس الهجري؛ ثم انزوى وظهرت أنواع من الشعر العامي ـ كالحميني في اليمن والنبطي في نجد والحجاز ـ جرى انتشارها وذيوعها. وفشا اللحن في شعر الأقاليم المساحلة للخليج، كما تعاظم التأثير الإيراني في مفرداته[٦٢]. وتأثر الشعر في اليمن بالعقائد المذهبية الزيدية والاعتزالية

---

(٥٧) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٦، ص ١٨٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٥٩) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٤.

(٦٠) عبّر أحد الشعراء الظرفاء عن هذه الظاهرة بقوله:

أطالع كل ديوان أره ولم أزجر عن التخمين طيري

أضمن كل بيت فيه معنى فشعري نصفه من شعر غيري.

أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٣.

(٦١) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢٢. وقد شاع في الشام نوع من الشعر العامي عرف باسم «القصيد» كان ينطوي على النقد الاجتماعي والتحريض السياسي. يقول أحدهم:

فيها كل من هُوَ كثير الفلوس ولوه الكلام والرتبة العليا

نفس المرجع، ص ١٢٣.

(٦٢) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٨٩ ـ ٩٢.

والإسماعيلية. وفي دويلات شمالي شبه الجزيرة ـ كبني عقيل وبني مزيد ـ تأثر شعرها بالمذهب الشيعي الإثني عشري(٦٣).

أما عن أغراض الشعر؛ فكان أهمها المديح الموجه للحكام ومذاهبهم الدينية. إمتدح أحد الشعراء أمراء بني مزيد الشيعة مزجياً عبارات التمجيد لعلي بن أبي طالب بقوله:

حب علي بن أبي طالب — للناس مقياس ومعيار
يخرج ما في أصلهم مثلما — تخرج غش الذهب النار

وامتدح علي بن المقرب الصيوني (ت ٦٣١ هـ) أحد حكام الإحساء والبحرين بقوله:

أضحت بلاد الإحساء ساكنة — وقد رجفت بمن فيها وكادت تقلب
وملأتها عدلاً وكانت عممت — جوراً تفور به الديار وتخرب

ويظهر الغلوّ في مديح الشاعر اليمني السلطان الخطابي (ت ٥٣٣ هـ) للخليفة الآمر الفاطمي حين قال:

يا عالم الغيب منا والشهادة يا — باري البرية تركيباً وتصويرا
شهدت أنك فرد واحد صمد — شهادة لم تكن ميناً ولا زورا

أما شعراء الزيدية؛ فقد امتاز مديحهم بالاعتدال؛ قال أحدهم في مدح أحد الأئمة الزيدية:

يوماه يوم للنوال وآخر — تردّى بسطوة بأسه الأعداء

كما حفل الشعر الإباضي بفضائل العدل والحق ونحوها. قال أحدهم:

أنا الرجل الداعي إلى الحق والذي — أبت نفسه شتم الطغاة الأشائم

وشاعت الخمريات في بلاد الحجاز، وامتزجت أشعارها بدعاوى التهتك والإلحاد. يظهر ذلك من قول أحد الشعراء:

قم فاسقني بالكأس من تلك التي — أهل النهى في وصفها قد حاروا
واشرب ولا يلحقك خوف عقوبة — فيها فربّ حسابها غفار

كما تعاظم شعر الفخر والهجاء المشوب بإحياء الصراع الجاهلي بين عرب الشمال وعرب الجنوب. قال نشوان الحميري:

منا التبابعة اليمانون الألى — ملكوا البسيطة سل بذلك تخبر
فافخر بقحطان على كل الورى — فالناس من صدف وهم من جوهر.

وله في هجاء قريش ما يلي:

موتى قريش فكل حي ميت — للموت منا كل حي يولد

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

قلتم لكم إرث النبوة دوننا ... أزعمتم أن النبوة سرمد
منكم نبي قد مضى بسبيله ... قدماً فهل منكم نبي يعبد؟

إلى جانب ذلك شاع شعر التصوف والمدائح النبوية خصوصاً بين الشعراء الوافدين والمجاورين بمكة والمدينة[٦٤].

كما شاعت صنعة «التأريخ بالشعر»، وهي تعنى بضبط تاريخ واقعة بأحرف تتألف منها كلمة أو جملة أو شعر يكون مجموع حروفه بحساب الجمل يساوي التاريخ الذي جرت فيه تلك الواقعة.

أما عن الجانب التقني في شعر عرب شبه الجزيرة؛ فكان كنظيره في سائر الأقاليم؛ من حيث الإسراف في الصنعة والزخرف والبديع، وركاكة المعاني وسقم الأخيلة[٦٥].

وفي مصر؛ كانت أحوال الشعر متردية باستثناء الفترة التي شملت العصر الفاطمي الأخير؛ برغم الشطط في تقديس الخلفاء من قبل شعراء الإسماعيلية. قال أحدهم في مدح الخليفة الحافظ:

خشوعاً فإن الله هذا مقامه ... وهمساً فهذا وجهه وكلامه

وتعاظم مديح الشعراء للسلاطين الأيوبيين والمماليك بفضل مواجهاتهم الخطر الصليبي وتحقيقهم الكثير من الانتصارات. قال البهاء زهير في مدح الملك الكامل:

بك اهتز عطف الدين في حلل النصر ... وردَّت على أعقابها ملّة الكفر.

وامتدح آخر السلطان المملوكى الأشرف خليل بمناسبة طرده الصليبيين من عكا آخر معاقلهم في الشام بقوله:

قد أخذ المسلمون عكا ... وأشبعوا الكافرين صكا
وساعد سلطاننا إليهم ... خيلاً تدكّ الجبال دكّا[٦٦].

ونظراً لتفاقم الأزمات والضائقات الإقتصادية في العصرين الأيوبي والمملوكي؛ كثرت أشعار الشكوى من شظف العيش بسبب جور الحكام. قال ابن سناء الملك:

وإذا تملّكت اللئام ... فإن موت الحرّ أحرى[٦٧].

وأمام تردّي الأحوال؛ مال البعض إلى الزهد والتصوف؛ فقال أحد الشعراء:

---

(٦٤) المصدر نفسه، جـ٥، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٦٥) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢٥.

(٦٦) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٧، ص ١٩١ - ١٩٣.

(٦٧) ينطوي هذا البيت على تورية ذات مغزى سياسي - اجتماعي؛ إذ يشير إلى حكم المماليك الأرقاء.

إن الخلق قد غطت ذنوبي — فسامح ما لعفوك من مشارك

ولجأ آخرون إلى المديح النبوي؛ عسى أن يكشف الرسول (ص) الغمة. قال البوصيري (ت ٦٩٨ هـ):

محمد حجة الله التي ظهرت بسنة — ما لها في الخلق تحويل.

ومنهم من لجأ إلى الخمر والمجون. قال قائلهم:

أين كؤوسي أين أكوابي — فهي وحق المجون أولى بي

أسجد شكراً لها إذا طلحت — كأن كأسي لدي محرابي

ولجأ آخرون إلى التجاوز عن طريق الدعابة والسخرية وفي ذلك قال البهاء زهير:

أيها الحامل هماً — إن هذا لا يدوم

مثلما تفنى المسرا — ت كذا تفنى الهموم.

كما راجت الأزجال الشعبية التي انتقلت إلى مصر من الأندلس، ووضع ابن سناء الملك قواعدها. وعموماً غلبت الصنعة والتكلّف والإسراف في البديع على الشعر المصري، وإن امتاز بعضه بالبساطة والرشاقة وخفّة الظلّ وروح السخرية التي اتسم بها المصريون[٦٨]. هذا إلى جانب ذيوع الرمز والتعقيد والغموض خصوصاً في الشعر الصوفي[٦٩]. وطغت العامية أمام تدهور وعجمة الفصحى ـ خصوصاً في العصر المملوكي ـ و على الشعر الشعبي من رباعيات وأزجال ومواليا[٧٠].

وفي الشرق؛ تدهور الشعر العربي نظراً لانتشار اللغة الفارسية؛ بحيث أصبحت لغة الحكم والثقافة. ومع ذلك تأثر الشعر الفارسي بنظيره العربي في جوانبه التقنية؛ كذا في أغراضه وأنماطه. كما تأثر ما بقي من شعر عربي باللغة الفارسية التي اقتحمت ألفاظها الأعجمية لغة العرب نثراً وشعراً.

وتعاظم شعر المديح؛ فتسابق الشعراء فيه لنيل جوائز السلاطين السلاجقة والخوارزميين من بعدهم. ويعد الحسين بن محمد الطغرائي (ت ٥٤٤ هـ) من أهم شعراء السلاجقة فامتدح سلاطينهم؛ مثل ألب أرسلان الذي قال فيه:

خميس أقاصي الشرق ترزم تحته — وترتج منه أخريات المغارب

يلفهم بالرعب قبل طردهم — ويهزمهم بالكتب قبل الكتائب.

---

(٦٨) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٤، ١٥.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧٠) روزنتال (فرانز): **الأدب، دراسة في كتاب: «تراث الإسلام»**، جـ٢، ص ٢٢، الكويت، ١٩٩١.

ولا غرو؛ فالدولة السلجوقية دولة تركية عسكرية أسست امبراطورية أسيوية كبرى من حدود الصين شرقاً إلى البحر المتوسط غرباً. ويعكس شعر الطغرائي تلك النزعة العسكرية التركية التي كانت إرهاصاً للغزو المغولي[٧١].

وإذ اشتهرت أقاليم الشرق بتعاظم النزعة العسكرية؛ فقد اهتم بعض السلاطين والأمراء بالعلم والعلماء؛ خصوصاً من الشيعة والمعتزلة الذين هربوا إلى بلاد ما وراء النهر وأسهموا في النشاط الفكري والعلمي بدور أرقى مما كان عليه في سائر أقاليم العالم الإسلامي. وقد انعكس ذلك على شعراء المشرق فتباهوا بعلمهم وفقههم وأدبهم وشعرهم؛ وهاك قول أحدهم:

أنا أشهر الفقهاء غير مدافع — في العصر؛ بل أنا أفقه الشعراء.

كما تعاظم أمر الشعر الصوفي في الشرق الإسلامي واكتسب فيه نزعة فلسفية عرفانية متميزة عن الشعوذات الطرقية التي فشت في الأقاليم الأخرى. يقول أحد الشعراء المتصوفين المتفلسفين:

إذا أبصرت ذاك النور أفنى — فما أدري يميني من يساري

ونظرية «الفناء» في التصوف المشرقي ذات علاقة «بالنيرفانا» عند الصينيين؛ بما يؤكد الأصول المرجعية والمؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي.

كما تميز الشعر المشرقي ـ خصوصاً المكتوب بالفارسية ـ بالطابع الملحمي؛ وهو سمة مميزة ونادرة في الأدب الإسلامي؛ نجدها في أشعار جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ)، وحافظ الشيرازي (ت ٧٨١ هـ) الشاعرين الفارسيين المتصوفين؛ تلك التي حفلت بالرموز العميقة والصور البديعة[٧٢].

أما عن الشعر في الغرب الإسلامي؛ فقد تراجع إلى درجة الانحطاط خصوصاً في العصور المتأخرة. لذلك صدق من قال بأنه «كان يلفظ آخر أنفاسه»[٧٣]. فقد طغى شعر المديح من أجل التكسب دون نظر إلى استحقاق الممدوح أو عدم استحقاقه وتحول إلى نظم جاف خالٍ من أية عاطفة أو مصداقية[٧٤]. كما امتزج بالنزعة العسكرية نظراً لما ساد العصر من معارك داخلية بين القوى الإسلامية أو بينها وبين القوى النصرانية[٧٥].

ويعد ابن خفاجة الأندلسي (ت ٥٣٣ هـ) أشهر شعراء العصر سواء في الوصف أو المديح.

---

(٧١) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٥٨٣.

(٧٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٥.

(٧٣) أنظر: عمصت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٨.

(٧٤) عبد الله علام: المرجع السابق، ص ٣٣٤.

(٧٥) إبراهيم القادري: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، ص ٣٠٤.

كما انتشر شعر الفخر والهجاء نظراً لعودة السخائم العنصرية والعصبيات المتصارعة في المغرب والأندلس[٧٦]. ففي المغرب شهدت البلاد صراعات دامية بين العرب والبربر على إثر هجرة بني هلال إلى المغرب، وإلحاقهم الخراب والدمار بين ربوعه. يعلق ابن رشيق القيرواني على ذلك بقوله:

المسلمون مقسمون تنالهم — أيدي العصاة بذلة وهوان
يستصرخون فلا يغاث صريخهم — حتى إذا سئموا من الإرنان
خرجوا حفاة عائذين بربهم — من خوفهم ومصائب الملوان

وذاع الشعر الصوفي بتعاظم انتشار الطرقية في المغرب والأندلس. يقول أحد الشعراء الزهّاد:

طرق السلامة والفلاح قناعة — ولزوم بيت بالتوحش مؤنس

كما شاعت قصائد المديح النبوي طلباً للغوث والنجاة. قال عبد الله الشقراطي (ت ٤٦٦ هـ):

الحمد لله منا باعث الرسل — هدى بأحمد منا أحمد السبل
خير البرية من بدو ومن حضر — وأكرم الخلق من حاف ومنتعل

كما شاع نوع من الغزل الفاحش المتهجن البعيد عن العفة والاحتشام[٧٧]؛ كتعبير عن نزعة الاستخفاف بالقيم بعد أن انتهكت من قبل الحكام. وشاعت الموشحات التي كانت قد ظهرت في العصر السابق؛ وتدنت بالخيالات البذيئة. أما الأزجال الشعبية فقد حوت صوراً رومانسية غاية في النقاء والشفافية. يقول أحد الزجالين:

أبكاني بشاطىء النهر نوح الحمام — على الغصن في البستان قرب الصباح[٧٨]

وفي عصر دول بني مرين وبني عبد الواد وبني حفص؛ التي خلفت امبراطورية الموحدين تدهور الشعر العربي الفصيح وابتدع نوع من الشعر العامي يسمى «عروض البلد» شاع وعمّ بين شرائح طبقة العوام[٧٩].

وقد حورب التشيع وجرى استئصاله؛ حتى إذا ما جرى الكشف عن متشيع؛ فكان يشنق على التو. قال أحد الشعراء في إعدام أحد الشيعة الإسماعيلية:

لقد عجلت للفاطمي فطامه — وما سوغته درها البيض والسمر
فدونك يا يعقوب عقبى منافق — إلى النار عقباها إذا ضحك الحشر.

---

(٧٦) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٩، ص ٢٣٧ وما بعدها.

(٧٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٧٨) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢٣.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

ونظراً لشيوع التعصب للمذهب السني ومناهضة خصومه واضطهادهم لاذ الإباضية بمعاقل حصينة في الجبال أو بواحات نائية في جوف الصحراء وشكلوا مجتمعات منغلقة إنكب فقهاؤها على العلم والدرس. يقول أحدهم:

أنا المتيم لا بالبيوسفيات ما نهنهني إلى قط هماتي
بل تيمتني فنون العلم أطلبها ما النفس باقية في هيكل الذات[80].

ويلاحظ في الأمثلة السابقة سذاجة المعاني وسقامة الأفكار مع ضيق الأفق وسقم الخيال، فضلاً عن غرابة الألفاظ والإسراف في البديع؛ خصوصاً في الجناس والتورية.

أما عن الشعر في الأندلس؛ فكان أقل تدهوراً عما كان عليه في المغرب؛ نظراً لما قام به ملوك الطوائف من تشجيع العلماء والأدباء والشعراء.

ولما خضعت الأندلس لحكم المرابطين ثم الموحدين تدهورت حال الشعر كشأنه ببلاد المغرب. فقد تعاظم انتشار شعر المديح من أجل الارتزاق والتكسّب[81]، حتى بلغ حد الإسفاف. وفي ذلك يقول أحد الشعراء:

الموت أولى بذي الآداب من أدب يبغي به مكسباً من غير ذي أدب[82].

كما شهدت الأندلس سائر أغراض الشعر الأخرى مع تعاظم شأن شعر المراثي الخاص بالمدن الدارسة والدول الزائلة، فضلاً عن الموشحات والأزجال التي بلغت أوج انتشارها في هذا العصر.

ويعد ابن حمديس الصقلي (ت ٤٧٠ هـ) أشهر شعراء هذا العصر؛ لأنه كان مخضرماً؛ فقدّر له معايشة مرحلة تمثل أوج ازدهار الشعر الأندلسي. ويعد شعر ابن عبد ربه (ت ٥٢٠ هـ) وزير بني الأفطس استمراراً للشعر الراقي؛ خصوصاً في مجال رثاء المدن والإمارات التي استولى عليها النصارى. يقول بصدد سقوط إمارته:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر فما البكاء على الأشباح والصور[83]؟

وليس ثمّة من قصيد قيل في رثاء الأندلس أبلغ مما دبّج أبو البقاء الرندي (ت ٦١٩ هـ)؛ حيث قال:

لكل شيء إذا ما تمّ نقصان فلا يغر بطيب العيش إنسان[84].

(٨٠) شوقي ضيف؛ المرجع السابق، جـ٩، ص ٨٩.

(٨١) المقري: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٩٠.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٨٣) جرجي زيدان: جـ٣، ص ٣٠.

(٨٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٣١.

لقد كانت مأساة الوجود الأندلسي من أسباب ازدهار الشعر البكائي الذي يدعو إلى الانسحاب من الحياة والزهد فيها. وقد انفرد بتعبيره عن تجارب شعورية، فضلاً عن احتوائه على حكم ومواعظ مستخلصة من المحن والمعاناة. يقول أحدهم:

بعدنا وإن جاورتنا البيوت وجئنا بوعظ ونحن صموت
فمن كان يفرح منكم له فقل يفرح اليوم من لا يموت[٨٥].

وقد أفضى الزهد والتصوف المؤسس على التجربة إلى نوع من صفاء النفس يتجاوز الصراعات السياسية والنزاعات الدينية؛ ليقدم رؤية مثالية قوامها «الإنسان» الذي استهدفته سائر الأديان وأجمعت على تبجيله.

يقول محي الدين بن عربي (ت ٥٦٠ هـ) في هذا المعنى:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلانٍ ودير لرهبانِ
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه؛ فالحب ديني وإيماني.

وفي هذا المناخ؛ كان من الطبيعي أن تكثر المدائح النبوية التي برع فيها ابن جابر الأندلسي (ت ٧٨٠ هـ) حيث قال في إحدى قصائده:

إن رسول الله مصباح هدى يهدي به من في دجى الليل مشى.

كما راج الشعر العامي؛ خصوصاً الأزجال الأندلسية مقابل الموشحات التي راجت في مجالس اللهو والطرب والغناء عند الطبقة الأرستقراطية[٨٦]. وبرع عبد الله بن قزمان (ت ٥٥٥ هـ) في فن الأزجال؛ حيث عبرت عن حياته البائسة وحياة شرائح طبقة العوام المماثلة؛ بحيث تدخل في أدب الكديه والتسول[٨٧].

أما عن تقنيات الشعر الأندلسي؛ فقد غلب البديع على الشعر الفصيح خصوصاً في فن الموشحات، وبرغم ازدهار بعض جوانبه؛ فهي لا ترقى إلى خصائص شعر عصر الازدهار[٨٨].

خلاصة القول؛ أن الشعر تراجع في أغراضه ومعانيه، كذا في بنيته وتقنياته تحت تأثير المعطيات السوسيو ـ تاريخية لعصر الإقطاعية العسكرية.

أما عن النثر الفني؛ فلا سبيل إلى الوقوف على أسباب ترديه ومظاهر تدهوره إلاّ داخل إطار

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٨٦) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٢.

(٨٧) شوقي ضيف؛ المرجع السابق، ج٩، ص ١٥٢.

(٨٨) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٧٨.

سوسيولوجيا الأدب. فالبنى السردية ذات علاقة وثيقة مع البنى الإجتماعية في صيرورتها التاريخية. وبنفس الدرجة تكشف البنى السردية عن أبعاد اجتماعية؛ أو على الأقل تلقي الضوء عليها باعتبار الأولى من تجليات الواقع الإجتماعي. لذلك أصاب أحد المتخصصين(٨٩) في دراسة الأدب إلى أهمية المأثورات الشعبية بالنسبة لمؤرخ التاريخ الإقتصادي ـ الإجتماعي.

في ضوء ذلك نعالج موضوع النثر في عصر الإقطاعية العسكرية؛ بشقيه الديواني والفني. والنثر الفني يتعلق بمباحث شتى كالموروث الأسطوري وقصص الحيوان والطير (القصص الرمزي) والقصص الفكاهي والملح والنوادر وأدب الكدية والسّير والملاحم الشعبية؛ وتدخل جميعاً في إطار ما يسمى بالتراث الشفاهي. أما السرد القصصي الكتابي فهو ما يعرف بفن المقامة وفن الرسائل(٩٠)؛ وإن كان التمييز بين هذه الأجناس الأدبية ـ فيما نرى ـ أمراً بالغ الصعوبة؛ لتداخل الموضوعات إلى حد لا نستطيع معه وضع حدود قاطعة بين بعضها البعض.

نعتقد أيضاً أن هذا التقعيد الذي أصل له علماء الفولكلور ليس جامعاً؛ بدليل وجود أجناس أدبية شعبية أخرى كالقصص الوعظي والمثل التي تحض على الجهاد وغيرها من الأجناس المتعلقة بالسرد والتي استحدثت في العصور الإسلامية المتأخرة.

فيما يتعلق بالنثر الرسمي أو الرسائل الديوانية؛ شهد العام الإسلامي أكداساً هائلة منها نظرا لارتباطها بأهم دواوين الدولة الإدارية؛ وهو ديوان الإنشاء. وقد تنوعت موضوعاتها ومراميها بتعدد الدول وتنوع الظروف وتعدد الوقائع والأحوال. ومع ذلك يمكن الحكم بترديها خلال عصور الإقطاعية ذات الطابع الانغلاقي الإنكفائي؛ فأصيب الأدب الرسمي بالركود والجمود والقولبة لبعده عن المؤثرات الأجنبية؛ حسبما ذهب أحد كبار الدارسين(٩١).

ومن مظاهر هذا التراجع والتردّي إصابتها «بالعجمة» نتيجة سيطرة حكومات غير عربية علي معظم أقاليم العالم الإسلامي. كذا ضعف ثقافة طبقة الكتّاب نتيجة التدهور العام الذي حلّ بالثقافة الإسلامية؛ كما أثبتنا في المباحث السابقة. لذلك عجز الكتّاب في تلك العصور عن «إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال»؛ حسب شهادة ابن خلدون(٩٢). ولتعويض العجز المعرفي واختلال مفهوم البلاغة في أذهانهم اهتموا «بالسجع ـ وسائر أنواع البديع ـ

---

(٨٩) أنظر الدراسة الرائعة التي أنجزها الدكتور محمد رجب النجار عن: **التراث القصصي في الأدب العربي**، ص ٩، ١٩٨، الكويت ١٩٩٥.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣١، ٣٢.

(٩١) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٨.

(٩٢) أنظر: **المقدمة**، ص ٥٦٨.

يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصور»؛ بل كثيراً ما أخطأوا في العربية نتيجة الجهل بعلوم «اللغة والتصريف»[٩٣].

ولا عجب إذ تولى الجهلة العمل في دواوين الإنشاء بعد أن كان كتابها ينتقون من أهل الدراية والفصاحة؛ بل وصل الحال إلى حد «استكتاب الجهلة والاستعانة بالضعفة واستكفاء العجزة ممن قلت معرفته سنة متبعة»[٩٤].

ونستخلص من هذا النص اختلاف معايير اختيار كتاب دواوين الإنشاء عما كان عليه الحال في عصر الازدهار. إذ أصبح المعيار هو إجادة التزويق اللفظي الذي يناسب حياة الأرستقراطية الحاكمة المسرفة في البذخ والترف. لذلك تخلقت مدرسة ـ إن جاز التعبير ـ تبنت هذا المعيار وروّجت له في العالم الإسلامي[٩٥]. ويعد القاضي الفاضل رائداً في هذا المجال؛ فهو صاحب طريقة تميل إلى زخرفة العبارة والمبالغة في الإطراء والاسترسال في التزويق بأنواع البديع وتغرب في انتقاء الألفاظ، وتمعن في التعقيد والتكرار والإكثار من المترادفات[٩٦]..الخ. وسادت هذه المعايير سائر أرجاء العالم الإسلامي شرقاً وغرباً[٩٧]؛ إذ عوّل المغاربة والأندلسيون على محاكاة النماذج الشرقية وتوسعوا فيها كماً لا نوعاً[٩٨].

ولإثبات ذلك؛ لا أقل من عرض سريع لأدب الرسائل الديوانية في أقاليم العالم الإسلامي، يستهدف الوقوف على القواسم المشتركة والخصائص الإقليمية المميزة وتفسيرها تفسيراً سوسيو ـ تاريخي.

ففي العراق؛ اشتهر يحيى بن زبادة (ت ٥٩٦ هـ) بتدبيج رسائل ديوانية تغرق في السجع وتعول على الاقتباس من القرآن الكريم، كما عرف ضياء الدين بن الأثير ـ صاحب كتاب «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» ـ بالاهتمام باللفظ أكثر من المعنى، كذا بتدبيج الصور البيانية وترصيعها بالمحسنات البديعية، فضلاً عن الاقتباس من القرآن الكريم والحديث النبوي والشعر العربي[٩٩].

---

(٩٣) نفس المصدر والصفحة.

(٩٤) ابن بسام: **الذخيرة**، ق١، مجلد١، ص ١٠٦.

(٩٥) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٩٦) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٣٤، ٣٥.

(٩٧) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٣، ص ٢٥.

(٩٨) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٧٧؛ عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٣.

(٩٩) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٤٥٠، ٤٥١.

وفي الشام؛ عوّل العماد الأصفهاني ـ من كتاب صلاح الدين الأيوبي ـ على الطباق والجناس خصوصاً، وسائر أنواع البديع عموماً كمعيار لإجادة فن الكتابة الديوانية[١٠٠].

وفي شبه جزيرة العرب، أجدبت المناطق البدوية نتيجة ارتباط الرسائل الديوانية بالعمران البشري؛ فلم يكن «لأهل البادية اعتناء بفن الإنشاء جملة»[١٠١]. أما المناطق الحضرية ذات الحكومات والنظم المستقرة؛ فقد أمعن كتاب دواوين الإنشاء فيها بالكتابة الديوانية على غرار ما كان معروفاً في العراق والشام. وامتازت رسائل الدول الزيدية ـ اليمن ـ والإباضية ـ عمان ـ بانطوائها على نصائح ووعظ ووصايا مأخوذة عن السلف الصالح من الأئمة والفقهاء[١٠٢]. وهي عموماً تسرف في التكلف والصنعة وتكثر من المترادفات[١٠٣].

وفي مصر؛ ارتقى فن الإنشاء في العصر الفاطمي، ومن أشهر كتابه ابن منجب الصيرفي (ت ٥٤٢ هـ) صاحب كتاب «قانون ديوان الرسائل». لكن منهجه في الكتابة اختفى على إثر سيادة النمط الذي استنّه القاضي الفاضل وتلقفه عنه سائر الكتّاب من أمثال محيي الدين بن عبد الظاهر وابن فضل الله العمري اللذين أسرفا في استخدام الجناس والطباق[١٠٤].

وفي المشرق؛ اعتمدت الدولة السلجوقية ومن بعدها الخوارزمية بديوان الإنشاء؛ نظراً لطموحات حكامها في الغزو والتوسع. لذلك اعتمدوا على كتّاب من الفرس حذقوا فنون الإنشاء؛ من أشهرهم عميد الملك الكندري (ت ٤٥٦ هـ) في عصر السلاجقة ورشيد الدين الوطواط (ت ٥٧٣ هـ) من كتّاب الدولة الخوارزمية. ومع ذلك لم تخل رسائلهما من الاهتمام بالزخرف اللفظي والتزويق بالبديع[١٠٥].

وفي المغرب والأندلس؛ تأثر الإنشاء الديواني بالنموذج الشرقي. يظهر ذلك في إنشاء أبي عبد الله بن أبي الحفال (ت ٥٤٠ هـ) كاتب المرابطين، وصاحب كتابي «سراج الأدب» و«زهرة الألباب»[١٠٦]. حيث تأثر بكتاب «الأمالي» لأبي علي القالى. كما صنف محمد بن عبد الغفور الكلامي (ت ٥٢١ هـ) «رسالة المسجوع»[١٠٧]، وصنف أبو محمد بن السيد البطليوسي

---

(١٠٠) المصدر نفسه، جـ٦، ص ٣٠١، ٣٠٢.

(١٠١) القلقشندي: **صبح الأعشى**، جـ٨، ص ٧٦.

(١٠٢) المصدر نفسه، جـ٧، ص ٣٢٤، ٣٥٧.

(١٠٣) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٦، ص ٢١٢.

(١٠٤) المصدر نفسه، جـ٧، ص ٤١٦.

(١٠٥) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٦٤٧، ٦٥٥.

(١٠٦) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٧٧.

(١٠٧) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٣، ٣٥٤.

كتاب «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب»، وكلاهما اقتفى أثر التآليف الشرقية[١٠٨]. لذلك لم يخطىء أحد العلماء الثقاة حين حكم على الرسائل الديوانية في الغرب الإسلامي بأنها «مشرقية في الموضوع والغرض والقافية والسجع»[١٠٩]؛ بل ربما أسرف البعض - كمحمد بن علي بن الخطيب (ت ٧٣٢ هـ) - في البديع أكثر من نظرائه من المشارقة[١١٠].

خلاصة القول؛ أن الإنشاء الرسمي أو الرسائل الديوانية تشابهت - إن لم يكن تماثلت - في أنماطها وفن كتابتها فضلاً عن أغراضها ومراميها في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ كنتيجة بديهية لوحدة الصيرورة السوسيو - تاريخية.

أما عن النثر الفني؛ فيتمثل في الرسائل الإخوانية والتهذيبية وتلك التي تحض على الجهاد ورسائل الحيوان والطير والنوادر والملح الفكاهية والخطب والمذكرات الخاصة؛ فضلاً عن المقامات والملاحم الشعبية ونصوص تعد إرهاصات مسرحية.

وجدت من هذه النصوص ما هو مشترك بين أقاليم العالم الإسلامي قاطبة، ومنها ما كان ذا سمة إقليمية خاصة؛ إلا أن جميعها كان إفرازاً لواقع سوسيو - تاريخي عام.

فالرسائل الإخوانية؛ كانت كتابات متبادلة بين الكتّاب الأدباء تتعلق بمناسبات خاصة كالتهادي والتهاني والشكر والعتاب والاعتزاز والتعزية..الخ. وهي تتميز فنياً بإغراقها في السجع والبديع وانتقاء الألفاظ الغريبة؛ بحيث كانت الرسالة مجموعة من الألغاز المعقدة[١١١].

وفي الشام كانت الرسائل الإخوانية أكثر صنعة وتكلفاً[١٢١].

وفي اليمن طفحت بالمجاملات المكرورة والأساليب المنمقة المسجوعة والعبارات المحشوة بضروب الاستعارات وألوان الجناس؛ بحيث أصبحت الصنعة غاية في حد ذاتها، وبها تقاس براعة الكاتب وبلاغة ما يكتب[١١٣].

وفي مصر؛ وجدت نماذج بلغت من التعقيد والغلوّ درجة تحتاج معها الرسائل إلى شروح؛ كما هو الحال بالنسبة لكتابات ابن فضل الله العمري[١١٤].

---

(١٠٨) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٧٧.

(١٠٩) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٣، ص ٢٣٠.

(١١٠) بالنثيا: المرجع السابق، ٣٠٢.

(١١١) شوقي ضيف: جـ٥، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

(١١٢) المصدر نفسه، جـ٦، ص ٣١٥.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(١١٤) المصدر نفسه، جـ٧، ص ٤٢٢.

ولم يختلف حالها في المغرب الإسلامي عما كان عليه في المشرق، وإن غلب على موضوعاتها الشكوى من الفقر والفاقة والإقلال[١١٥].

أما الرسائل الدينية التهذيبية؛ فكانت موضوعاتها دنيوية وتعالج وفق منظور ديني فحواه؛ حض الإنسان على فعل الخير ونهيه عن الشر ليفوز بحسن الجزاء في الآخرة.

وقد اشتهرت كتابات يحيى بن سلامة (ت ١٥٥ هـ) الوعظية في العراق؛ تلك التي غلب عليها التزويق اللفظي والبيان الإنشائي.

وفي الشام؛ تغلفت تلك الرسائل بالوعظ الحاضّ على الجهاد في مواجهة «أعداء الإسلام»، وكان ابن حجة الحموي من أبرع كتّابها؛ إذ حفل كتابه «ثمرات الأمراء» بنماذج متنوعة في موضوعاتها متوحدة في صنعتها[١١٦].

وفي شبه جزيرة العرب، كان الوعظ منتشراً خصوصاً في بلاد الحجاز، وكان للوعاظ حلقاتهم التي يؤمها التوّابون والزاهدون في عرض الدنيا. وكانت خطب الوعظ تحفل بالبديع فضلاً عن الاستشهادات القرآنية والأحاديث النبوية والحكم والمأثورات والشعر[١١٧].

وانتشر الأدب الوعظي في مصر خصوصاً في خوانق الصوفية التي حفلت أذكارهم وأورادهم وأدعيتهم وابتهالاتهم ومناجياتهم بالمواعظ والعبر التي تدعو إلى العزوف عن الدنيا، والعمل على استقبال الآخرة. ومن أشهر من برع في الوعظ الصوفي ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ) صاحب «فصوص الحكم»[١١٨].

وفي الغرب كثرت الخطب والوصايا الوعظية في الأربطة والتكايا على نحو خاص. وفي الأندلس كان معظمها يحضّ على الجهاد في مواجهة الخطر النصراني[١١٩]. كما اشتهرت بعض النصوص الوعظية بطابع قصصي كتلك التي أنشأها عمر بن المظفر المعروف بابن الوردي (ت ٧٤٩ هـ) الذي انتقد التصوف في عصره؛ حيث مال أهل الطريقة «إلى الأكل والشرب والنوم، يروون الأقوال ولا يتبعون الأفعال، وافقوا إسلامهم ملبساً وخالفوه أنفساً».

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

(١١٦) المصدر نفسه، جـ٦، ص ٣٣٥.

(١١٧) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٢٢.

(١١٨) المصدر نفسه، جـ٧، ص ٤٦٤ ـ ٤٧٢.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٩.

كما وجدت أنماط أخرى من الوصف الوعظي الديني عند إباضية عمان وإسماعيلية اليمن؛ تحض في مجموعها على الفعل الحسن المأخوذ عن السلف الصالح(١٢٠).

وشهدت الأندلس نوعين من القصص الفلسفي بعيد المغزى محكم المبنى، كما هو حال قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل الأندلسي.

لقد كان هذا الجنس الأدبي ـ في التحليل الأخير ـ يدور حول فكرة الصراع بين الخير والشر وينحاز في النهاية إلى فعل الخير ونصفة المستضعفين إن لم يكن في الدنيا؛ ففي الآخرة. لذلك انطوى على بعد «التعويض» بما يعد عزاء وسلوى عن متاعب الدنيا والحفاظ على «الذات» واستمراريتها؛ برغم العقبات والمحن التي حلّت بالرعية من قبل النظم الجائرة. لذلك تبلور الأدب الصوفي حول شخص «المخلص» «القطب» الذي يقود «المريد» في المسالك الوعرة نحو الطريق الحميد إلى «نعيم الآخرة»(١٢١).

على أنه وجد نوع من المتصوفة وجهوا رسائلهم الوعظية للرعية بهدف إلزامهم بالطاعة للسلطان؛ حتى لو كان جائراً؛ بما يعني إمكانية الوقوف على أبعاد سياسية في الوعظ الصوفي. ومع ذلك كان الكثيرون من المتصوفة يتبنون قضايا العوام ولا يتورعون عن زجر الحكام الجائرين، وكثيراً ما نجحوا في إرغامهم على اتباع العدل(١٢٢).

لذلك يمكن القول؛ بوجود وعظ صوفي مزدوج بعضه مع السلطة والآخر مع الرعية؛ بما يزكي البعد السياسي في هذا النوع من الأدب.

أما عن قصص الحيوان والطير؛ فقد تأثر معظمها بكتاب «كليلة ودمنة» و«رسائل إخوان الصفا»؛ حيث انطوت على جنس بديع من الأدب الرمزي ذي البعد السياسي ـ الاجتماعي الواضح. لقد نسج على غرار قصص الكتابين في العصور المتأخرة قصص ترفيهي وتعليمي في آن؛ مثل «رسالة النسر والبلبل»، أو حكايات منثورة مجموعة ومنقولة عن كتب فارسية؛ على غرار ما صنّفه ابن عربشاه في كتابه «فاكهة الخلفاء وفاكهة الظرفاء». وإن كان البعد الترفيهي والتعليمي الوعظي فيها أوضح بكثير من الهدف السياسي؛ لأن هذا النوع من الأدب كان يعد خصيصاً للسلاطين والأمراء للإمتاع في مجالس السمر. وإن لم يخل بعضها بطبيعة الحال من «نصح» الحكام وحضهم على اتباع سياسة العدل والالتزام بالقيم والمعايير الأخلاقية(١٢٣).

---

(١٢٠) المصدر نفسه، جـ٦، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

(١٢١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمد رجب النجار: المرجع السابق، ص ٥٢٣ وما بعدها.

(١٢٢) المصدر نفسه، ٥٦٦.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٤.

أما عن النوادر والفكاهات؛ فقد استهدفت التخفيف من الكروب والإحن والمحن التي توالت على الرعية في تلك العصور المظلمة. وكانت تستهدف كذلك غايات سياسية عن طريق «النقد الإجتماعي» لسياسات الحكام[١٢٤]؛ كما هو الحال في كتاب «الفاشوش في حكم قراقوش» الذي ألّفه ابن مماتي. وقراقوش هذا هو أحد وزراء صلاح الدين، وتصوّره الرواية حاكماً ظالماً على قدر من البلاهة. وإن كنا نعتقد أن النقد كان موجّهاً إلى صلاح الدين نفسه في صورة وزيره؛ لا لشيء إلا لأن هذا الوزير لم يكن ظالماً بل كان معمارياً من الطراز الأول أشرف على الكثير من الإنشاءات المدنية والعسكرية في عهد صلاح الدين. لكن أمام «طاغوت» الأخير، ونظراً للهالة التي أحيطت بشخصه كمجاهد مظفر ضد الصليبيين؛ وجّه النقد إلى وزيره من باب التورية والتقية في آن[١٢٥].

كما شاع في العصر نوع من الأدب المعبر عن تجربة شخصية دونها أصحابها على صورة أقرب إلى «المذكرات الخاصة»؛ سجلوا فيها أحداثاً تاريخية عاشوها أو شاركوا فيها؛ كما هو حال «كتاب الاعتبار» لأسامة بن منقذ، و«كتاب التبيان» لأمير غرناطة عبد الله بن بلقين، و«كتاب التعريف» لابن خلدون.

أما عن المقامات؛ فقد نسجت في هذا العصر على غرار الهمذاني والحريري. وفي العراق اشتهرت مقامات أبي بكر الرازي وابن الجوزي والزمخشري[١٢٦].

والمقامة قطعة أدبية من الوصف المسجوع في شكل مناظرة أو مقابلة؛ بغرض الإفحام وإظهار القدرة على التفوق؛ لذلك اتخذت شكل طرفين متضادين كالسيف والقلم مثلاً. وحظها من الصراع الدارمي ضئيل للغاية خصوصاً في العصور الإسلامية المتأخرة؛ نظراً لتفاهة الموضوعات والحرص على التزويق اللفظي على حساب المعنى والمضمون.

وفي مصر؛ ألّف القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) في هذا المجال. ويحتوي كتابه «الكواكب الدرّية في المناقب البدرية» على مقامات مختلفة، إختار أبطالها من الأشجار والأزهار والثمار.

وفي المغرب؛ جرى الاقتباس من الشرق مع إضافة الحواشي وتقديم الشروح، كما هو حال عقيل بن عطية المراكشي (ت ٦٠٨ هـ) الذي شرح مقامات الحريري[١٢٧].

وفي الأندلس؛ تأثرت المقامات بنظيرتها في الشرق؛ خصوصاً ما يتعلق منها بالفتوة

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٦٣ - ٧٠٠.

(١٢٥) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٣.

(١٢٦) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٤٣٨.

(١٢٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٨١.

والكدية. كما تأثرت بالواقع الأندلسي الخاص كالصراع مع النصارى[١٢٨]. وانطوت مقامات أبي الحسن النباهي (ت أواخر القرن الثامن الهجري) على دلالات سياسية[١٢٩].

أما عن السير الشعبية، فكان حظها من «الدراما» أوسع وأعمق؛ إلى حد يمكن أن تعد أدباً ملحمياً. وهي تتناول «البطولة» كمفهوم يعبر عنه زعيم مرموق ذو قدرات فذّة، ويتبنى قضية عامة تعبر عن طموح الأمة.

ومن أشهر السير الشعبية التي راجت في هذا العصر سير من عصور سابقة مثل سيرة «سيف بن ذي يزن» وسيرة «عنترة العبسي»، كما نسجت سير جديدة تدور حول أبطال عاشوا العصر نفسه، كسيرة «بني هلال» وسيرة «الظاهر بيبرس»[١٣٠]. وسيرة «سيف بن ذي يزن» تتعلق بتحقيق استقلال العرب عن الفرس في عصور ما قبل الإسلام، واحياؤها بالإضافة إليها في عصر الإقطاعية العسكرية؛ لا يخلو من مغزى عن معاناة العالم الإسلامي من أخطار الغزاة كالصليبيين والمغول في الشرق والنصارى في الأندلس الذين قاموا بحركة «الاسترداد» لطرد المسلمين منها.

أما عن إحياء «سيرة عنترة» فتهدف إلى نفس الغرض؛ إذ تعني أن تحرير البطل بداية لتحرير الأمة. وكانت الأمة الإسلامية تبحث عن «بطل عربي» يحررها من ظلم الحكومات الأعجمية المتسلطة.

وتعبّر سيرة «بني هلال» عن واقع العالم الإسلامي المتردّي في عصر الإقطاعية العسكرية، وتشرذمه إلى قوى وكيانات عنصرية تكرّس الفرقة وتطمع كل منها في السيطرة على حساب الكيانات الأخرى. لقد عبرت عن عدم جدوى الحروب بين المسلمين أنفسهم، تلك التي لم ينجم عنها سوى الخراب والدمار وسفك الدماء دون طائل.

أما عن سيرة «الظاهر بيبرس» فتدور حول جهوده في إنقاذ العالم الإسلامي من الخطر التتاري. لذلك تحول بيبرس المملوكي في نظر الشعب إلى «زعيم عربي» نيط به تحقيق حلم المسلمين في الوحدة.

تلك هي الدلالات التاريخية لرموز السير الشعبية. أما عن تقنيات هذه السير؛ فهي تتمحور حول بطل ملحمي ذي قدرات لا محدودة يتعرض لمواقف صعبة تسردها السيرة في أسلوب قصصي يمزج بين الحقيقة التاريخية وبين اللاوعي والخيال الشعبي المؤسس بدوره على الموروث

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(١٢٩) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ٥٢٢.

(١٣٠) المصدر نفسه، جـ٨، ص ٤٨٣ - ٤٨٦.

الفلكلوري. وفي السيرة تختلط الأزمنة والأمكنة وتثرى السيرة في رحلتها عبر الزمان والمكان بإضافات شفاهية من معطيات عصر الإضافة[١٣١].

لذلك فتوقيت تدوين السير غير معلوم، كما لا يعلم أحد مكان كتابتها؛ لكن الراجح أن تاريخ التدوين يرتبط بمأزق تاريخي حرج، تكون السيرة فيه أسلوباً للاستنفار ولمّ الشمل من أجل المواجهة.

لذلك أيضاً؛ تعبّر السيرة عن أزمة الواقع سواء تسبب فيها حاكم جائر متسلّط أو عدوّ خارجي طامع؛ كما تعبر عن المواجهة كوسيلة لصون «الذات»، والحفاظ على الهوية. ويتمّ إناطة تلك المهمة ببطل ملحمي من عصر سابق على العجز في المواجهة والحاجة إلى «الاستعاضة» النفسية بالماضي الذي يجري إحياؤه في الوجدان الشعبي من أجل تحقيق الخلاص في الحاضر المعتم.

ومعلوم أن روايات السيرة الواحدة تتعدد بتعدد رحلتها عبر الزمان والمكان؛ بما ينمّ عن وجود قاسم مشترك وتنويعات فرعية إقليمية مكتسبة ومجسدة لآمال وطموحات أهل الإقليم[١٣٢]. لكنها لا تجب القاسم المشترك العام وهو تحقيق وحدة دار الإسلام بالقضاء على الطغيان في الداخل والعدو المتربص في الخارج. لذلك نرى أن السير الشعبية تحمل رسالة سياسية تحريضية، وفي ذات الوقت تعبر عن أزمة واقع مهترىء ومنحطّ.

ومن الناحية الفنية؛ تعد السيرة الشعبية أكثر أنواع النثر الفني قرباً من النص الدرامي بمفهومه الحديث. وإن كان البعض يرى أن العالم الإسلامي شهد إرهاصات هذا الفن المسرحي في «التعازي» الحسينية التي كانت تمثل في ذكرى استشهاد الحسين بن علي في العراق وإيران. كما يرى البعض أن «خيال الظلّ» الذي برع فيه ابن دانيال (ت ٧١٠ هـ) في العصر المملوكي، يعد باكورة فن مسرحي درامي إسلامي[١٣٣].

ومهما كان الأمر؛ فالثابت أن الأدب؛ شعراً ونثراً تدهور في عصر الإقطاعية العسكرية نتيجة عوامل سوسيو ـ تاريخية أفضت إلى تراجع سائر العلوم والآداب والفنون.

فماذا عن الفنون الإسلامية في عصر الإقطاعية العسكرية؟ ذلك ما سيعالجه المبحث التالي.

* * *

(١٣١) محمد رجب النجار: المرجع السابق، ص ١٦٩.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ وما بعدها.

(١٣٣) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ١٢٢.

المبحث الرابع

العمارة والفنون

لن نهتم كثيراً بالعرض الوصفي للمنشئات المعمارية والفنون الإسلامية إلا بالقدر الذي يعين على استخلاص البعد الثقافي الذي هو ضالتنا في هذا المشروع. لقد كتب المتخصصون في الآثار والفنون الإسلامية حول المظاهر الخاصة بالعمارة والفنون ورصد معالم تطورها ومدى أصالتها أو تأثرها بمؤثرات خارجية؛ لكن لم يحفل منهم إلا القليل بالكشف عن تأثير الثقافة العامة في نشأتها وتطورها؛ كذا بالوقوف على الدلالات الثقافية - في إطارها التاريخي - لتلك المنشآت المعمارية والفنون الإسلامية.

قليلون أيضاً هم الذين فطنوا إلى أن الكثير مما اعتبره الأثريون فنوناً؛ لم تكن إلا صناعات يجري اكتساب حرفيتها بالعمل والممارسة ويتوارث الحرفيون خبرات تقنياتها جيلاً بعد جيل؛ كما هو الحال بالنسبة لما عرف بالفنون الصغرى أو الفرعية. لذلك تناولوها بالدراسة في المباحث المخصصة للصناعة، وليس في الفنون[1]. ونحن نزكي هذه النظرة؛ على أساس أن نقابات الحرف - الأصناف - كانت تشرف على المشتغلين بهذه الحرف؛ كسائر الصناعات الأخرى[2]، وأن هؤلاء كانوا مهنيين يجري استئجارهم لإنجاز تلك الأعمال التي تدخل ضمن حرفة البناء[3].

---

(١) أنظر؛ حسين ابراهيم حسن: **تاريخ الدولة الفاطمية**، ص ٥٤١.

(٢) Lewcock,L: **Materials and Techiniques,** See: George Michell (Edition): **Architecture of the Islamic World,** p.130, London, 1984.

(٣) Ibid, p.129.

لذلك سنأخذ تلك الاعتبارات الهامّة في الحسبان ونحن نعالج موضوع العمارة والفنون الإسلامية؛ من منظور سوسيو ـ تاريخي.

أ ـ العمارة

الثابت أن جلّ الكتابات العربية والأجنبية تتشابه ـ إن لم تتماثل في الغالب الأعم ـ في دراسة العمارة الإسلامية؛ لا لشيء إلا أن الدارسين يتناولون منشآت معمارية أو أطلال لبعضها وفقاً لمنهج وصفي تقريري يستخدم ويوظف نفس الوسائل في معرفة الأثر وتاريخ تأسيسه وأسباب نشأته، وإلى أي نمط ينتمي..الخ من المعلومات التي لا تحتمل تأويلاً أو اختلافاً. فالاختلاف لا يتأتى إلا حول مدى أصالة هذا النمط أو تأثره بمؤثرات خارجية؛ بحيث تختزل الرؤية في تصورين أساسيين؛ أحدهما يبالغ في تقويم وتقريظ العمارة الإسلامية إلى حدّ الشطط، وآخر يبالغ في الحط من قدرها باعتبارها تقليداً ومحاكاة أو مزجاً بين نماذج سابقة دون أدنى إبداع أو ابتكار.

وفي هذا الصدد يجري إغفال دراسة بعد هام يتعلق بتفسير دلالة الأثر المعماري اجتماعياً وثقافياً ورؤيته في إطار مرحلة تاريخية بعينها ذات سمات محددة ومميزة. ومن الإنصاف أن نشير إلى بعض الجهود «الأولية» في هذا الصدد؛ لكنها تختزل التفسير في مقولات «ميكانيكية» ذات طابع تعميمي ينسحب على سائر عصور التاريخ الإسلامي؛ دونما اعتبار لتاريخية الأثر ورؤيته داخل بنية ثقافية معبّرة عن واقع اجتماعي وسياسي.

لقد حاولنا من قبل تطبيق هذا المنهج على العمارة الإسلامية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية؛ وسنحاول تطبيقه بالمثل على ذات الموضوع خلال العصر التالي؛ عصر الإقطاعية العسكرية. ومع أن الإطار الزماني لهذا العصر يزيد على خمسة قرون من الزمان؛ فلن نجد صعوبة في رصد منحنيات التطور والصيرورة خلالها؛ لأن العصر يتسم في عموميته ـ وفي سائر أقاليم العالم الإسلامي ـ بالثبات؛ حيث اكتست العمارة ذات الخصائص وذات السمات، ولم تشهد أية تحولات، نظراً لثبات وترسيخ نمط الإنتاج الإقطاعي العسكري؛ حتى لقد ذهب الكثيرون من الدارسين إلا أن دراسة العمارة الإسلامية خلال القرن الأول من هذا العصر يغني عن دراستها خلال القرون الأربعة التالية؛ كما أن خصائصها في إقليم بعينه ينسحب على سائر الأقاليم الأخرى تقريباً.

وفي كل الأحوال كانت هذه الخصائص نتاج ظروف مشتركة خلقت بالمثل ثقافة مشتركة. كما كانت الأهداف والغايات المتوخاة من تأسيس المنشآت المعمارية واحدة والأساليب

والوسائل لا تختلف كثيراً[٤]. «**لقد كان تراث عمارة ما شكلاً من أشكال إنشائه؛ ينطبق بأوضح صورة عما كانت تحتاجه ثقافة من الثقافات**»[٥]. وقد سبق وأوضحنا وحدة الثقافة الإسلامية في عصر الإقطاعية العسكرية، وكيف عبّرت عن معطيات سوسيو ـ تاريخية. وفي ذات الإطار عبّرت العمارة الإسلامية عن أنماط حياة ومعتقدات وطقوس تتسق مع بنية اقتصادية اجتماعية بله سياسية أيضاً[٦]. صحيح وجدت بعض الخصوصيات في الأقاليم «الطرفدارية» ـ التي تأثرت أحياناً بمؤثرات أجنبية ـ لكن هذه التأثيرات جرى احتواؤها «وأسلمتها»؛ فلم تخل بشمولية انتشار الطرز المعمارية التي تأثرت في هذا العصر بالدين والسلطة والمجتمع. إذ وجّه الإسلام ووحّد الطرز المعمارية في العمارة الدينية؛ كالمساجد والخوانق والمدارس ـ التي كانت قاصرة على تدريس العلوم الدينية ـ والأضرحة والمشاهد. كما وجّهت الحروب الدائرة والدائمة خلال العصر ـ داخلياً وخارجياً ـ تأسيس المنشآت العسكرية؛ كالقلاع والقصور والحصون والأربطة ونحوها. وبالمثل كان تأسيس الحمامات والبيمارستانات والسبل والأسواق والقيساريات...الخ نتاج معطيات سوسيو ـ اقتصادية قحة. وكانت تلك المنشآت الدينية والعسكرية والمدنية جميعاً تعبّر عن ثقافة سائدة هي بدورها نتاج معطيات سوسيو ـ تاريخية.

ففي قلب العالم الإسلامي؛ دشن السلاجقة مرحلة جديدة في تاريخ العمارة الإسلامية؛ شملت آسيا الوسطى وإيران والعراق وآسيا الصغرى والشام، وامتد تأثيرها إلى الهند. ذلك أن السلاجقة عوّلوا على إحياء المذهب السني وتعصبوا له ضد المذاهب الأخرى التي عملوا على استئصال شأفتها ما استطاعوا. وانعكس ذلك على ما شيدوا من مساجد اتسمت بالضخامة، وأسرفوا في تزيينها بالزخارف والمقرنصات[٧]؛ إظهاراً لتدينهم ـ الذي كان سطحياً ـ وكسباً لتأييد رجال الدين السنة؛ كيما يضفوا على حكمهم طابع الشرعية. ولنفس الأسباب بالغوا في إنشاء الأضرحة على هيئة أبراج أسطوانية وذات قباب مزخرفة؛ تأكيداً لهيبتهم، وتمهيداً لخلفائهم بإظهار أمجاد آبائهم.

ونظراً لانتشار التصوف في هذا العصر، حرص السلاجقة على كسب ولاء المتصوفة، فأنشأوا الزوايا في سائر أرجاء الإمبراطورية، وأوقفوا عليها الحبوس وأجروا الأرزاق[٨]. وبرغم

---

(٤) جرابار (أوليج): الفن والعمارة، دراسة في كتاب: **«تراث الإسلام»**، تصنيف: شاخت وبوزورث، جـ١، ص ٣٥٨، ٣٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(٦) Michell, G: **What is Islamic Architecture?** See: Michell: Op Cit. p.7.

(٧) زكي محمد حسن: **فنون الإسلام**، ص ٩٣، القاهرة، ب.ت.

(٨) إبن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ١٩٨، ٢٠٨، ٢٢٢.

ذلك لم توجد في بغداد إلا زاوية واحدة[٩]؛ وهو أمر لا يخلو من مغزى سياسي. فقد كانت بغداد مركز الخلافة العباسية التي سلب السلاطين صلاحياتها، وكان سكانها موالين للخلافة ومؤازرين لها في الصراع على النفوذ مع السلاجقة.

أما عن العمارة العسكرية؛ فقد ازدهرت في هذا العصر؛ إذ لم يتقاعس السلاطين عن إنشاء القلاع والحصون والمحارس، وأحاطوا المدن بالأسوار الضخمة، وأسرفوا في تزيينها بنقوش وتماثيل حيوانات خرافية متصارعة[١٠]؛ بما يعكس روح العسكرتاريا السلجوقية.

ولم تخل المنشآت المعمارية المدنية من أبعاد سياسية أيضاً. فقد توسع السلاجقة في إنشاء المدارس «النظامية» لهدف سياسي دعائي؛ يكمن في نشر المذهب السني الأشعري في مواجهة الأزهر الذي كان مركزاً للدعاية الإسماعيلية الفاطمية. ولنفس السبب شيّد العباسيون «المدرسة المستنصرية» في بغداد[١١] التي كانت تدرس المذاهب الفقهية الأربعة؛ نكاية في نظامية بغداد التي كانت تدرّس في الفقه مذهب الشافعي فقط.

ولم يدخر السلاجقة الذين تحكّموا في الطريق التجاري البري عبر آسيا وسعاً في إنشاء المحطات والخانات ومراكز البريد لخدمة أغراض اقتصادية وسياسية. كما قامت الزوايا بدور هام في مساعدة القوافل التجارية وإيواء الغرباء. لذلك كثيراً ما أسهمت نساء البلاط السجلوقي في إنشاء الزوايا والإغداق على «الدراويش» كتعبير عن اعتقادهن في كراماتهم[١٢].

وعموماً اتسم النمط السلجوقي بضخامة المنشآت المعمارية والاهتمام بمظهرها الخارجي بالإسراف في تزيينها بالزخارف والتماثيل الجصية التي تمثل صور الجند والحراس والأمراء والحيوانات المتصارعة[١٣]؛ وهو أمر يتسق مع الطابع العسكري لإمبراطورية كبرى حكمها سلاطين محاربون من الطراز الأول. كما تميزت المنشآت المعمارية غير الرسمية بنفس الطابع المسرف في البذخ والوجاهة؛ خصوصاً وأن شرائح الطبقة الأرستقراطية كانت تستثمر أموالها في العقار دون الصناعة والتجارة[١٤]؛ بما يشي بتأثير تعاظم ظاهرة الإقطاع في العصر السلجوقي.

لم يختلف حال العمارة في مصر والشام زمن الفاطميين الأواخر والأيوبيين والمماليك؛ عما

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(١٠) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٩٦.

(١١) Dickie,J: **Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs.** See: Michell: Op. Cit. p.38.

(١٢) ابن بطوطة: المرجع السابق، ج٢، ص ٥٧٣، ٥٩٧.

(١٣) زكي محمد حسن: المرجع السابق ص ١٠٠.

(١٤) جرابار: المرجع السابق، ص ٣٩١.

كان عليه في الدولة السلجوقية؛ نظراً لأن الإقطاع السلجوقي جرى تطبيقه في تلك العصور في الشام ومصر؛ وإن تميز العصر الفاطمي الأخير ببعض سمات العمارة في العصر الفاطمي الأول. لكن هذا التأثير كان محدوداً نظراً لقلة ما أقامه الفاطميون الأواخر من منشآت. إذ اقتصرت جهودهم على ترميم سور القاهرة من جراء الحروب بين فرق الجيش الفاطمي بعناصره المختلفة. وإذ جرت الاستعانة بمعماريين من الرها لترميم السور وإقامة بعض المساجد التي كان آخرها مسجد الخليفة الآمر؛ فلا يخلو ذلك من دلالة على تراجع العمارة الفاطمية عما كانت عليه في عهود الفاطميين الأوائل[١٥].

وبقيام الدولة الأيوبية تعاظم تأثير المذهب الديني والطابع العسكري فيما أنشىء من عمائر. إذ عوّل الأيوبيون على مواصلة سياسة السلاجقة والعباسيين في محاربة التشيّع الإسماعيلي، كما كان تاريخ الأيوبيين في جوهره صراعاً مستمراً مع الصليبيين.

لذلك أكثر الأيوبيون من إنشاء المدارس لدراسة مذهب الأشعري في الأصول ومذهب الشافعي في الفقه؛ بهدف محاصرة التشيّع الإسماعيلي والقضاء عليه في مصر والشام[١٦].

وتحت تأثير الحروب الصليبية؛ جرى إنشاء الأسوار والحصون والقلاع وتحصينها. كما أسست القلعة لتكون ملاذاً للسلاطين الأيوبيين يعصمهم من خطر الثوارت الداخلية. من أجل ذلك لم يتقاعس الأيوبيون عن هدم المنشآت الفاطمية[١٧]، وإزالة بعض المنشآت الفرعونية لاستخدام أحجارها فيما شيّدوه من منشآت عسكرية[١٨].

ولذات الأسباب الدينية، شهد العصر المملوكي حركة عمران واسعة في مجال العمارة الدينية كالمساجد والمدارس والخوانق، فضلاً عن الحمامات والبيمارستانات والسبل. كما أبدى السلاطين اهتماماً خاصاً بتأسيس الأضرحة لدفن موتاهم كذا موتى مشاهير الصوفية؛ فتنافسوا في تزيينها بالزخارف[١٩]. وبرغم تعاظم حركة التشييد والبناء الذي اتسم بالضخامة والإبهار؛ لم يبدع معماريو العصر أو يبتكروا؛ بل عوّلوا على «التأليف بين أساليب شائعة»[٢٠]؛ دون أدنى تجديد.

ونظراً لموقف معظم الفقهاء من عدم الاعتراف بمشروعية حكم الرقيق؛ أبدى السلاطين

(١٥) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٦٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٧) حسن ابراهيم حسن: المرجع السابق، ص ٥٣٧.

(١٨) ڤييت (جاستون): **القاهرة مدينة الفن والتجارة**، الترجمة العربية، ص ٥٥، القاهرة ١٩٩٠.

(١٩) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٧٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

اهتماماً زائداً بجذب المتصوفة إلى جانبهم فأكثروا من إنشاء الخوانق والزوايا وأقاموا الأضرحة للأولياء، وبالغوا في تزيينها بالعقود والمقرنصات؛ بحيث كانت الزخرفة في حد ذاتها هدفاً منشوداً قصد به إظهار عظمة السلاطين وأمجادهم[٢١].

وبرغم كثرة المدارس التي خصصت لتدريس المذاهب الفقهية الأربعة، لم يكن الهدف المعرفي يقارن بالغايات السياسية، وحسبنا أنها لم تخرج عالماً مرموقاً أو فقيهاً مشهوداً له بالعلم والدراية[٢٢].

وقد ساير السلاطين المماليك نفس السياسة التي جرى عليها الحكام العسكر في هذا العصر حين أقدموا على هدم عمائر سابقيهم[٢٣]، والإسراف في الزخرفة التي تساير أذواقهم المتواضعة؛ من حيث الإمعان في «البهرجة»[٢٤] إظهاراً لأمجاد زائفة، وتحقيق مكاسب سياسية عابرة. كما عبّرت منشآت العصر عن الشطط والبذخ والإمعان في حياة التهتك والانحلال، إلى جانب إظهار تدين شكلاني ليس إلا.

وفي أقاليم المشرق الإسلامي؛ ظلّ النمط العماري السلجوقي سائداً حتى العصر المغولي. وبرغم ما اشتهرت به حروب المغول من إمعان في التدمير والتخريب؛ إلا أن سلاطينهم بعد اعتناقهم الإسلام أولوا اهتماماً كبيراً بالعمارة؛ خصوصاً ما يتعلق منها بالدين. وبرغم تأثرهم بالعمارة الصينية إلا أن الطابع الإسلامي ظلّ غالباً على ما شيدوا من منشآت معمارية. على أن إسلامهم كان لا يخلو من سذاجة وبساطة، يظهر ذلك في تبجيلهم البالغ لأهل الطرق الصوفية وإيمانهم العارم بالكرامات والخرافات. وانعكس ذلك على ما شيّدوه من مساجد وزوايا؛ فازدحمت واجهاتها بزخارف غير متجانسة[٢٥]. كما اتسمت بالضخامة وإظهار القوة على حساب النواحي الجمالية[٢٦]. وأسرفوا في إنشاء المآذن ذات القامات المسرفة في العلو؛ بما يثير الرهبة في النفوس. كما تجاوزوا المحاذير الفقهية وصوروا البشر في زخارفهم ـ تحت تأثير الطرق الصوفية ـ فضلاً عن صور الحيوان والنبات[٢٧].

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢٢) ڤييت (جاستون): المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢٣) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٧٩.

(٢٤) ڤييت: المرجع السابق، ص ١٥٤، ١٥٥.

(٢٥) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ٤١٥.

(٢٦) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٢٨) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٥٨، ٤٨٣، ٥٧٣، ٥٩٧.

ووصل التأثير المغولي إلى الهند؛ خصوصاً في عمارة الزوايا والربط[٢٨]؛ وإن اكتسى مسحة خاصة نتيجة امتزاجه بمعطيات محلية هندية قديمة[٢٩].

وفي آسيا الصغرى؛ شاعت زوايا «فتيان الأخية»[٣٠] إلى جانب المنشآت العسكرية كالقلاع والحصون والأسوار، فضلاً عن العمارة التجارية والدينية. ووجدت وحدات معمارية مكونة من المسجد والزواية والسوق؛ بما ينم عن امتزاج الدين بالاقتصاد[٣١]. وقامت الزاوية بدور هام في تقديم الخدمات للغرباء وقوافل التجار والحجيج[٣٢].

أما عن عمارة الغرب الإسلامي؛ فقد تدهورت إبان عصر المرابطين؛ نظراً لبداوتهم وخشونة طباعهم، فضلاً على قصر عمر دولتهم الذي قضته في الحروب الدائمة سواء في المغرب أو الأندلس. وتدلّ بعض آثارهم عن الضخامة والخشونة[٣٣] التي تتسق مع طبائع بدو الصحراء.

وفي عصر الموحدين جرى تقويض الكثير من المنشآت المرابطية[٣٤]، وأسسوا على أنقاضها عمائر دينية وعسكرية ومدنية؛ متأثرة بالتقاليد الشرقية في الغالب الأعم[٣٥]. وحذا خلفاء الموحدين ـ بنو مرين، بنو عبد الواد، بنو جفص ـ حذوهم دون أدنى إبداع أو ابتكار[٣٦].

ويظهر التأثير الطبقي واضحاً في البون الهائل بين قصور الأرستقراطية التي اتخذت طابعاً عسكرياً من الخارج[٣٧]، بينما ازدانت بكل وسائل الزخرفة المعروفة من الداخل[٣٨]، وأحيطت بالأسوار العتيدة المحلاة بصور خيول جامحة وأسود راقدة؛ وبين مساكن العوام المتواضعة للغاية.

وتعاظمت ظاهرة الزوايا في الغرب الإسلامي؛ حتى أصبحت الزاوية ذات تأثير كبير،

---

(٢٩) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٨٩.

(٣٠) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ٣١٨، ٣٢٠.

(٣١) Sims,E: **Trade and Travel Markets and Caravanerais.** See: Michell: Op. Cit. p.100.

(٣٢) Ibid, p.97.

(٣٣) مورينو (مانويل جوميث): **الفن الإسلامي في اسبانيا**، الترجمة العربية، ص ٣٣٨، القاهرة ١٩٦٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٥) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١١١.

(٣٦) مورينو: المرجع السابق، ص ٣٥٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٣٨) شاك (فون): **الفن العربي في اسبانيا وصقلية**، الترجمة العربية، ص ٦٥، القاهرة ١٩٨٥.

(٣٩) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ٢، ص ٧٦١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٦٦.

إجتماعياً وسياسياً[٣٩]. كما كثرت الربط على سواحل بلاد المغرب والأندلس وقامت بدور جهادي ثغري معروف[٤٠].

وعرفت مدن الغرب في العصور المتأخرة ظاهرة إقامة الأسوار الضخمة، كما هو حال مدن فاس ومراكش وتلمسان، كما جرى إنشاء القلاع والحصون في زمن غصّ بالصراعات والحروب.

لقد اتسمت العمارة في الغرب الإسلامي عموماً بآفة التقليد والمحاكاة للأنماط السابقة؛ فكان «المغاربة أوفياء لعاداتهم وأساليبهم القديمة»[٤١]. كما تأثرت بالشرق في ضخامة المنشآت والإسراف في الزخرفة[٤٢].

في ضوء العرض السابق؛ يمكن الوقوف على الخصائص والسمات المشتركة للعمارة الإسلامية في عصر الإقطاعية العسكرية على النحو التالي:

أولاً: جمود الفن المعماري وعدم تطوره برغم اتساع المكان وطول الزمان؛ وذلك لطبيعة النظام الإقتصادي الإقطاعي المنغلق الذي يخلق بنى شبه سكونية؛ إجتماعياً وثقافياً. لذلك حق لبعض الدارسين القول بأن دراسة العمارة في أي من أقاليم العالم الإسلامي يغني عن دراستها في الأقاليم الأخرى[٤٣]، ولآخر الجزم بأن الحديث عن العمارة في أوائل عصر الإقطاعية العسكرية يغنى عن تتبعها في العصور اللاحقة[٤٤]. وإذ وجدت بعض البصمات المحلية المحدودة فقد كانت نتيجة لطبيعة البيئة وقربها أو بعدها من قلب العالم الإسلامي.

ثانياً: أن الجمود أفضى إلى التقليد والمحاكاة وقضى على الإبداع والإبتكار والتجديد. ويرجع ذلك إلى تدهور العلوم الرياضية وتعاظم المحاذير الدينية؛ ومن ثم جمود التقنيات والخبرات المعمارية التي ظلّت تتوارثها أسر بعينها إحتكرت أسرارها، كذا إلى حرص أصناف الحرف على المحافظة على تقاليد المهن المختلفة ومحاربة كل ما هو مستحدث[٤٥].

ثالثاً: طبيعة التصور الخاطىء للدين من قبل الحكام في عصر الإقطاعية؛ إذ كان معظم هؤلاء الحكام من الشعوب البدوية ـ الأتراك، الأكراد، البربر، المماليك، المغول ـ ومعظمهم اعتنق الإسلام متأخراً، وفهموه، على أنه مجموعة من المظاهر والممارسات والطقوس؛ التي ذاعت في

---

(٤١) شاك؛ المرجع السابق، ص ٧١.

(٤٢) مورينو: المرجع السابق، ص ١٣، ١٤.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٣٥٣.

(٤٤) شاك: المرجع السابق، ص ٧١.

(٤٥) Lewcock: Op. Cit. p.130

(٤٦) جرابار: المرجع السابق، ص ٣٧٨.

هذا العصر بين الطرق الصوفية. لذلك أقدم هؤلاء الحكام على تأسيس المساجد الضخمة والزوايا والخوانق والأضرحة والمشاهد باعتبارها مظهراً من مظاهر التديّن(٤٦) لاكتساب رضى الله في الآخرة. بل كان إنشاء المدارس يجري لهدف ديني لا تعليمي؛ إذا اقتصرت على تدريس العلوم الدينية؛ بل منها ما اقتصر على تدريس مذهب أصولي بعينه، أو مذهب فقهي دون غيره.

وفي هذا الإطار، نفهم أيضاً تأثير الفهم الخاطىء للدين عند الكثيرين من سلاطين العصر، إذ عاشوا حياة الترف والبذخ؛ بله حياة التهتك والإباحية، في الغالب الأعم، واسترسل بعضهم في ممارسة الرذائل الشاذة. وكيما يكفروا عن آثامهم تلك بالغوا في تشييد المنشآت الدينية. ومن الأمور ذات الدلالة في هذا الصدد جمعهم بين عدة مؤسسات كالمساجد والزوايا والمدارس والأضرحة في القرافات وأماكن دفن الموتى. بل إن إنشاء الحمامات والسبل والبيمارستانات كان يجري استهدافاً للثواب في الآخرة باعتبارها أعمالاً خيرة(٤٧).

ولعل هذا يفسر إقدام نساء البلاط على مبادرات إنشائية أنفقن عليها بسخاء(٤٨)، فشيدن الزوايا والمزارات والأضرحة. كما بالغ الشيعة في إنشاء المساجد والأضرحة والمشاهد والمزارات المقدّسة لآل البيت(٤٩). بل إن قطاع الطرق أنفسهم أسهموا في تأسيس المنشآت الدينية تقرّباً إلى الله وزلفى، وتكفيراً عن الآثام والذنوب(٥٠).

رابعاً: نظراً لكون غالبية حكام العصر من العسكر محترفي الحرب الذين قفزوا إلى الحكم عن طريق الغلبة والقوة، ونظراً لما شهده العصر من حروب طويلة داخلية بين النظم العسكرية المتصارعة، وخارجية مع القوى الأجنبية ـ كنصارى الأندلس والصليبيين والمغول ـ لكل ذلك غلبت النزعة العسكرية وتركت بصماتها واضحة على المنشآت المعمارية. وليس جزافاً أن يكون تأسيس هذه المنشآت على أنقاض منشآت سابقة جرى تقويضها وتدميرها؛ كما هو حال الأيوبيين والموحدين والمغول على سبيل المثال.

لقد كان من الطبيعي أن يتعاظم تأسيس الحصون والقلاع والأربطة، وإحاطة المدن بالأسوار لدرء الأخطار. لكن النزعة العسكرية انسحبت على قصور الحكام أنفسهم فكانت قلاعاً أو قصوراً أشبه بالقلاع في الغالب الأعم. وانسحب هذا الطابع على المنشآت المدنية أيضاً؛

(٤٧) Dikie: Op. Cit. pp.37, 43.

(٤٨) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ١١٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٠٠.

(٥١) جرابار: المرجع السابق، ص ٣٨٧.

فاستمدت تصميماتها في الغالب من الطرز العسكرية في العمارة[٥١]. فكانت تتسم بالضخامة وتوحي بالقوة والغلبة أكثر من الإبهار الجمالي. لقد كانت تنطق بعظمة السلاطين وقوتهم وثرائهم كدلالات لقدرتهم على التشبث بالسلطة ودحر الخصوم الطامعين فيها[٥٢]. كانت القلعة أو القصر أو القصبة ـ في الغرب الإسلامي رمزاً على جبروت الحاكم وسطوته، كما كانت موئلاً لحمايته من المحكومين[٥٣]. لذلك نهلت العمارة العسكرية من مصادر أجنبية لشعوب اتسمت بالقوة في مجال الحروب؛ كالصينية والبيزنطية. وعلى سبيل المثال كان سور الصين العظيم أنموذجاً استلهمه المعماريون المسلمون في آسيا الوسطى، كما كانت الحصون والقلاع البيزنطية أنموذجاً لنظيراتها في آسيا الصغرى والشام ومصر.

خامساً: جمعت الزخرفة في هذا العصر بين الدين والطابع الحربي. إذ كانت المبالغات في تزيين العمائر تشي ـ في نظر مؤسسيها ـ بإجلالهم الدين والإنفاق لإظهار عظمته، كما كانت تحمل دلالات على القوة والغلبة والنزعة العسكرية المتأصلة في النفوس. يفهم ذلك من رسوم الحيوانات الخرافية المتصارعة التي زينت بزخارفها واجهات عمائر هذا العصر، كذا الرسوم الآدمية التي تمثل الجند والحراس والتي زينت بزخارفها أسوار المدن والقلاع والحصون، كما سبق أن أوضحنا.

كانت المبالغة في الزخرفة هدفاً مقصوداً[٥٤]؛ فهي بمثابة «العمل المركزي» في المنشآت، وما عداها أمر لا يعتد به كثيراً[٥٥]؛ فكأنما أسسها أصحابها خصيصاً من أجل زخرفتها[٥٦]. لقد جرى تكديس الزخارف من أشكال مختلفة وأنماط غير متجانسة على واجهات المنشآت المعمارية؛ بما ينم عن خشونة الطبع وفجاجة الذوق وسذاجة المعتقد، كذا عن الشطط في السياسات التي تهتم بالمظهر دون الجوهر، وتنفق في سفه وشطط لتخليد أسماء الحكام وأمجادهم الزائفة على حساب الرعية التي طالما عانت من الفقر والفاقة، وحصدتها الطواعين والمجاعات. وحسبنا الذين أسسوا وشيدوا هذه العمائر الشاهقة كانوا يسكنون بيوتاً مسقوفة بالجريد، أو نزلوا الخوانق والزوايا[٥٧] واتخذوها مقاماً.

---

(٥٢) Grabbar,O: **The Architecture of Power: Palaces-Citadels, and Fortifications.** See: Michell: Op. Cit. p.65.

(٥٣) Ibid: p.68.

(٥٤) Ibid: p.79.

(٥٥) Jones,D: **Surface, Patern and Light.** See: Michell: Op. Cit. p.161.

(٥٦) جرابار: المرجع السابق، ص ٤٠١.

(٥٧) Petherbridge: **The house and Society.** See: Michell: Op. Cit. p.193.

سادساً: أن من مظاهر هذا البعد الإجتماعي أيضاً؛ حرص الحكام والتجار والرعية عموماً على الاهتمام بالعمارة لأغراض التجارة. لقد أسس الحكام المحطات والقيساريات والخانات على امتداد طرق التجارة البرية، كما كان سكان الزوايا والخوانق والأديرة يقدمون خدمات جلى لقوافل التجار والغرباء والحجاج(٥٨)؛ لا لشيء إلا لأن عوائدها ـ التي تقلصت هذا العصر ـ كانت تمس حياة هؤلاء جميعاً.

خلاصة القول؛ **أن العمارة الإسلامية في عصر الإقطاع العسكري كانت معبّرة عن الأحوال العامة؛ سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً؛ باعتبارها إحدى تجليات البعد الثقافي.**

فماذا عن الفن الإسلامي في هذا العصر؟ .

* * *

ب ـ الفنون

نظراً للتخصص الدقيق في الفنون الإسلامية؛ فقد انصب اهتمام كل متخصص على دراسة موضوع تخصصه بمعزل عن بقية الموضوعات الأخرى، أو دراسة جميع الموضوعات خلال حقبة تاريخية معينة دون استقصاء بقية المراحل، أو دراسة الفنون الإسلامية عموماً في إقليم بعينه دون بقية أقاليم العالم الإسلامي الأخرى. أفضى هذا القصور المنهجي إلى عدم القدرة على استقراء الخطوط الرابطة بين سائر أضرب الفنون من ناحية، كذا استخلاص منحنيات تطورها عبر مسيرتها التاريخية من ناحية أخرى. وهو أمر نبّه إليه بعض الباحثين دون أن يتجاوزوا هذا القصور عملياً بصدد دراستهم تاريخ الفنون الإسلامية(٥٩).

وعندنا؛ أنه لا سبيل إلى دراسة موضوعية لتاريخ الفن الإسلامي إلا بالجمع بين الخطين الرأسي ـ أي دراسة كل أنواع الفنون ـ والأفقي ـ أي تتبع تطورها عبر التاريخ ـ وعندئذ يمكن الوقوف على الخصائص العامة المشتركة والخصوصيات الإقليمية، وتفسير ذلك كله في إطار الواقع السوسيو ـ تاريخي. ويمكن أيضاً الوقوف على الدلالات الفنية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية للأنماط الفنية الإسلامية؛ باعتبارها إحدى وسائل التعبير الفكري والذوقي والوجداني في الثقافة الإسلامية العامة. عندئذٍ تسقط الأحكام الجاهزة المتواترة التي ترى في الفنون الإسلامية ذروة في الإبداع والابتكار، كذا الأحكام المناقضة التي ترى فيها محض تقليد

---

(٥٨) Sims: Op. Cit. pp.97,111.

(٥٩) أنظر: أتنجاوزن (ريتشارد): **الفنون والزخرفة والتصوير، شخصيتها ومجالها** بحث في كتاب: **«تراث الإسلام»**، تصنيف: شاخت وبوزورث، جـ١، ص ٤١١، الكويت ١٩٨٨.

ومحاكاة وجمع بين أنماط أجنبية متعددة؛ دونما تجانس أو اتساق، كذا تلك التي لا تعترف أصلاً بوجود فن إسلامي، بل هو في نظرهم محض زخرفة أو صناعة أو حرفة.

لقد سبق وأثبتنا في دراستنا الفن الإسلامي في عصر الازدهار خطل تلك الأحكام؛ نظراً لغياب صورة واضحة في خيال الدارسين عن تاريخ العالم الإسلامي عموماً، وتاريخه الثقافي على وجه الخصوص. وأقمنا الدليل على تاريخية «الازدهار»؛ فماذا عن تاريخية «التدهور والتراجع والانهيار» خلال عصر الإقطاع العسكري؟

لن نطيل كثيراً في تتبع الظواهر الفنية رصداً وتحليلاً بهدف معرفتها فنياً؛ بقدر ما نهدف إلى كشف ارتباط الفنون عموماً بحركة الواقع والوصول من خلال ذلك إلى ما يمكن أن يسمى «بالتفكير الفني»؛ ونعني به «الآليات» الحاكمة لصياغة الأنماط الفنية، أو «التفكير» الذي يسبق «التعبير»، وصلتهما معاً بالسياسات و«التدابير».

وأول ما نلاحظ في هذا الصدد؛ وجود قاسم مشترك أعظم بين سائر أقاليم «دار الإسلام» في الفنون الإبداعية؛ كالتصوير والزخرفة، والصناعة التي هما أقرب إلى الصناعات منها إلى الإبداع الفني؛ وتعرف عند المتخصصين بالفنون الصغرى أو الفرعية.

نلاحظ أيضاً أن هذا التجانس ـ إن لم يكن التماثل ـ كان محكوماً بعوامل سوسيو ـ ثقافية وأخرى سوسيو ـ سياسية. فكان التوجيه الديني بمثابة العامل الثقافي الفاعل في صياغة الفنون الإسلامية. ونعنى بالدين هنا الفهم السائد للدين خصوصاً عند الحكام الذين كان إسلامهم حديثاً وسطحياً وساذجاً. لقد نظروا إلى الإسلام باعتباره مجموعة من الشعائر والطقوس أو بالأحرى أخذوا بإسلام الطرقية والدروشة التي راجت هذا العصر وتركت بصماتها واضحة على الآثار الفنية. قد يكون ثمة اختلاف في هذا الصدد بين بعض الأقاليم وبين بعضها الآخر التي ترسّخ الإسلام فيها، كذا اختلاف المؤثرات الأجنبية حسب الوضع الجغرافي لأقاليم العالم الإسلامي. لكن ذلك لم يجب القاعدة العامة وهي أن «**كل الفنون في دار الإسلام كانت تتكلم نفس اللغة أساساً**»[٦٠]. لقد ساد التصور النصي والصوفي في العالم الإسلامي ـ كما أوضحنا سلفاً ـ وكان ذلك نتيجة معطيات سوسيو ـ تاريخية. فالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كانت متشابهة؛ إن لم تكن متماثلة[٦١]؛ مما انعكس على فنون العصر؛ فاكتسبت خصائص موحدة في سائر الأقاليم الإسلامية.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٦.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

نلاحظ أيضاً؛ أنه داخل هذا «التوحد» الفني كان هناك «ثنائية» في الفن؛ أو بالأحرى يمكن الحديث عن «طبقية» في الفنون تميز بين فنون «الخاصة» والفنون «السطحية». وقد سرت هذه الظاهرة في سائر أقاليم دار الإسلام نظراً لتماثل النظم الإقطاعية العسكرية الحاكمة، ووجود تقاليد فنية ومهارات وخبرات في الفنون الصغرى كانت ثابتة وقارة، وخبراتها كانت موحدة بفضل نظام «الأصناف» الذي ساد العالم الإسلامي في ذلك العصر.

على أنه يجب التحفظ في إطلاق حكم عام قطعي في هذا الصدد، خصوصاً فيما يتعلق «بالفنون الصغرى»؛ ذلك أنها لم توجد جميعاً وبنفس الدرجة في سائر الأقاليم؛ بل كانت باعتبارها «صناعات» يرتبط وجودها بالمعطيات الجغرافية. إذ شاعت في مصر ـ مثلاً ـ صناعة الزجاج والتحف البللورية؛ التي لم تعرفها أقاليم أخرى كالأندلس. ومع ذلك فقد عملت التجارة ـ التي كانت في الغالب تجارة كماليات ـ على سد هذه الثغرة، فكانت التحف الفنية رائجة في تجارة «الأرستقراطية» في العالم الإسلامي في عصوره المتأخرة.

ومما ساعد على «التوحّد» الفني في العالم الإسلامي؛ أن سائر الأقاليم شهدت وعانت من «المحاذير الدينية» التي حالت دون ممارسة المبدعين نشاطهم الفني في بعض المجالات كالنحت والموسيقى. إلا أن هذه المحاذير التي عملت عملها في العصور السابقة؛ جرى تجاوزها في عصر الإقطاعية العسكرية؛ حيث كان تصور الحكام للإسلام ـ كما قلنا من قبل ـ صوفياً سطحياً. وكانا المتصوفة على خلاف مع الفقهاء حول هذه المحاذير؛ إذ جوزوا التصوير ـ من وجهة نظر دينية ـ لخدمة الدين، وأفادوا منه ووظفوه لخدمة أغراض دينية تعليمية. فغصّت الكثير من المخطوطات بصور الأنبياء والرسل التي تفيد ـ المسلمون الجدد ـ في التعريف بالقصص القرآني. كما وجدت صور الرسول (ص) والصحابة «من أجل شرح عقائد الإسلام»[٦٢] بين الشعوب التي اعتنقته في العصور المتأخرة؛ كالمغول والمماليك والأتراك. بل وجدت رسوم وصور ترجع إلى أواخر العصر الفاطمي كانت متأثرة بالفن البيزنطي والقبطي؛ كما هو الحال بالنسبة للأئمة الفواطم حيث جرى إحاطة رؤوسهم بهالات من النور، كذا صور الملائكة ذوي الأجنحة التي وجدت في كثير من مخطوطات العصر في إيران ومصر والشام[٦٣].

وإذ حرمت بعض الدول ـ كالموحدين في الغرب الإسلامي ـ الموسيقى؛ فقد حوّلها المتصوفة لخدمة الدين؛ فكانت تلازم أذكارهم وابتهالاتهم.

---

(٦٢) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠، ١٧١.

(٦٤) أتنجهاوزن: المرجع السابق، ص ٤١٥.

خلاصة القول؛ أن التصور الخاص للإسلام في تلك العصور عمل عمله في الفنون الإسلامية؛ إيجاباً أو سلباً. ومن الإيجابيات الدالّة في هذا الصدد الاحتفاء بالخط المغربي ـ لأن القرآن كتب به ـ فأصبح من أهم مقومات الزخرفة في الفن الإسلامي(٦٤).

ونلاحظ أن جلّ الزخارف الخطية لم تعتمد الخط الكوفي في العصور المتأخرة، إنما اعتمدت على خطوط أخرى كالنسخ والثلث والخط الغربي(٦٥)..الخ. ولا يخلو ذلك من دلالة سياسية على تعاظم النزعات الإسلامية خصوصاً بعد ضعف الخلافة العباسية وسقوطها.

يظهر البعد الديني كذلك في الاهتام بزخرفة المصاحف وتذهيبها. ولم يجد المعاصرون غضاضة في استعارة الكثير من الزخارف البيزنطية والقبطية وتوظيفها لهذا الغرض. بل كثيراً ما كانت الزخارف تمثل رسوماً لبعض الحيوانات وصوراً آدمية أحياناً(٦٦)؛ برغم المحاذير التي وضعها الفقهاء(٦٧). على أن هذا لا يعني بروز التأثير الأجنبي في الزخرفة الإسلامية؛ فالثابت أن الإسلام احتوى هذه المؤثرات وصبغها بصبغة إسلامية(٦٨).

ولعب التصوف دوراً موجهاً في الفن الإسلامي شرقاً وغرباً(٦٩)، إذ اعتبر المتصوفة الفن الإنساني تجلياً جمالياً معبراً عن الجمال الإلهي في الكائنات(٧٠). ومن هنا كانت الزخرفة المستوحاة من الطبيعة كالنباتات والحيوانات والإنسان تعبيراً عن تلك الرؤية. يظهر ذلك واضحاً في أعمال الفنان الفارسي الشهير «بهزاد» ومدرسته الذي كثيراً ما قدّم صوراً عن حياة الدراويش في إيران والعراق(٧١).

وتأثر فن التصوير كذلك بما ساد العصر من تعاظم النزعة العسكرية، فجرى تصوير رسوم ذات دلالات حربية؛ زينت بها الكتب توضيحاً لما بها من معارك حربية(٧٢).

أما عن البعد الاجتماعي في الفن الإسلامي؛ فنتلمّسه في الرسوم المتأخرة التي تصور الحكام وسط أسرهم ورجال بلاطهم. كذا في الزخارف والتحف الثمينة في قصور «الأرستقراطية» المزدحمة بأفانين الزخرفة والتزويق، وحتى في استخدام الألوان الزاهية التي تنم عن بساطة

(٦٥) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٦٧) أتنجهاوزن: المرجع نفسه، ص ٤١١.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٣. عبد المنعم ماجد: **تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى**، ص ٢٥٧، القاهرة ١٩٦٣.

(٦٩) أتنجهاوزن: المرجع السابق، ص ٤٠٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

(٧١) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٩١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

الذوق وسذاجة الحس. ولم يكن غريباً أن يتنافس الحكام على مشاهير المصورين والمعماريين المهرة الذين عبّروا عن حياة البذخ والإسراف في الترف داخل قصور الطبقة الأرستقراطية. نتلمس ذلك في الكثير من رسوم «بهزاد» الزاعقة والمكتظة بالزهور، كذا معاصره «قاسم علي» في رسومه التي تحاكي بهزاد تعبيراً عن الحياة داخل القصور؛ كلوحته عن «عدد من النساء في بركة تطربهن عازفة عود»[٧٣].

وعبّر الفن أيضاً عن البعد الاجتماعي في التصوف باعتباره أسلوب حياة يذيب الطبقية ويدعو إلى المساواة. يظهر ذلك في بعض الرسوم التي تصور «بعض العلماء الذين يتجادلون في مسجد وبينهم رجل من العامة»[٧٤]، وتلك التي تصور «بعض المتصوفة داخل بساتين السلاطين»[٧٥].

نفس الشيء يقال عن الزخرفة التي كانت تشي بدلالات اجتماعية وصوفية وعسكرية. فالزخارف النباتية كانت في تكراراتها المنتظمة توحي بقدرة الله المطلقة على الخلق، ورسوم حيوانات الصيد تبين عن ترف الأرستقراطية[٧٦]، والحيوانات الخرافية المتصارعة تنمّ عما ساد العصر من حروب داخلية وخارجية. وإن أشار بعض الدارسين إلى دلالتها على المعتقدات الشعبية وأنماط ثقافتها[٧٧].

أما الخزف؛ فمنه ما كان ثميناً للخاصة وآخر شعبياً للعامة[٧٨]. وعرف خزف الخاصة ذي البريق المعدني بسمات تميزه كذكر أسماء صانعيه؛ وهو ما لم يكن متبعاً بالنسبة للخزف الشعبي[٧٩]. وكثيراً ما حرص الحكام على استيراد الأنواع الفاخرة منه سواء من أقاليم العالم الإسلامي[٨٠] أو من الخارج؛ خصوصاً من الصين[٨١]. وقد حاول الخزافون الشعبيون تقليد تلك الأنواع الفاخرة دون جدوى. وحمل خزف النخبة الأرستقراطي ألقاب الحكام ورسوماً

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٧٦) Rice,D.T: **Islamic Art, p.118,** London, 1984.
(٧٧) أنظر: أتنجهاوزن: المرجع السابق، ص ٤٣١.
(٧٨) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٢٧٦.
(٧٩) Rice: Op. Cit. p.64.
(٨٠) Ibid: p.81.
(٨١) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٣٦٨.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

تبين رموزهم وشاراتهم[٨٢]، كما حمل خزف العامة عبارات ذات دلالات اقتصادية واجتماعية وثقافية مثل؛ «عف تعاف» و«إقنع تعز».

وما يقال عن «طبقية» الخزف ينسحب على سائر الفنون الصغرى؛ كالمنسوجات والتحف العاجية والمعدنية والبللورية[٨٣]...الخ. وقد اشتهرت بعض الأقاليم بإنتاج أنواع ثمينة منها جرى تداولها بين النخب الأرستقراطية عن طريق تجارة الكماليات والترف التي راجت خلال العصور الإسلامية المتأخرة.

ويمكن أن نستخلص ـ في إيجاز ـ أهم خصائص الفنون الإسلامية في عصر الإقطاعية العسكرية فنوجزها فيما يلي:

أولاً: غلبة التقليد والمحاكاة؛ دونما إبداع أو ابتكار يذكر.

ثانياً: فجاجة الذوق وسذاجة الحس الجمالي؛ فاتسمت الفنون بإثارة الإحساس بالغرابة والإبهار أكثر من الشعور بالجمال والجلال.

ثالثاً: غلبة الطابع المهني على الإنتاج الفني، فصار أقرب إلى السلع منه إلى الفن[٨٤].

أما عن الموسيقى؛ فقد سبق الحكم بازدهارها في العصر السابق؛ كنتيجة لتقدم العلوم والفنون؛ باعتبارها من علوم الرياضيات من ناحية؛ ومرتبطة بالغناء من ناحية أخرى. لذلك تطورت على مستوى الإبداع النظري والعمل الفني[٨٥]

وعلى المستوى النظري انعدم وجود أسماء شهيرة أثّرت على الموسيقى على امتداد العالم الإسلامي طوال خمسة قرون؛ اللهم إلا اسم علمين من الشيعة هما صفي الدين الأرموي (ت ٦٩٣ هـ) صاحب كتاب «بهجة العيون» وكتاب «الأدوار في الموسيقى»[٨٦] اللذين لا نعلم عنهما شيئاً. أما الثاني؛ فهو قطب الدين الرازي (ت ٧١٠ هـ) صاحب كتاب «وردة التاج» الذي وصف فيه المقامات والإيقاعات والقوالب والآلات الموسيقية[٨٧]. وهي معلومات سبق وعرضها الموسيقيون الرياضيون الأوائل. وما كتب غير ذلك كان مجرد شروح وملخصات[٨٨].

---

(٨٣) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص ٣٦٥ وما بعدها، مورينو: المرجع السابق، ص ٣٥٥.

(٨٤) Rice: Op. Cit. pp.48,82,94.

(٨٥) رايت: **الموسيقى**، بحث في كتاب: **«تراث الإسلام»**، تصنيف شاخت وبوزورث، جـ٢، ص ٣٥٦، الكويت ١٩٨٨.

(٨٦) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٤٤٢.

(٨٧) رايت: المرجع السابق، ص ٣٦٢، ٣٦٣.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

وعلى الصعيد الفني؛ ظلّت الموسيقى مرتبطة بالغناء، ولذلك حرّمها فقهاء المالكية وأجازها الشافعية. وبرغم موقف الفقهاء المالكية؛ فقد ازدهر الغناء المصحوب بالموسيقى في العالم الإسلامي، حتى في المغرب والأندلس في ظلّ المرابطين الذين كانوا على مذهب مالك[٨٩]؛ خصوصاً بعد أن انتشرت في أواسط العوام مرتبطة بانتشار الموشحات والأزجال[٩٠].

ونظراً لانتشار التصوف الطرقي؛ فقد تلقف المتصوفة الموسيقى ووظفوها في أذكارهم وابتهالاتهم؛ على أساس أن جمال اللحن يقود إلى معاني الجمال الإلهي[٩١]. لذلك يمكن القول بتحوّل الموسيقى من علم وفن إلى «صناعة» شأنها شأن معظم الفنون الإسلامية. وقد وقف ابن خلدون على تلك الحقيقة[٩٢] واعتبرها صناعة تقوم على «التناسب في الأصوات» أو ما يسمى «بالهارموني» في لغة الموسيقيين المحدثين. وبعد أن وصف آلاتها، عرض لمسألة «التلحين» في عصره، وشهد بأنه انسحب على بعض قارئي القرآن في تلاوتهم[٩٣]؛ برغم تحريم الفقهاء. ولما كان ابن خلدون مالكياً؛ فقد اعتبر الموسيقى «صناعة كمالية» ليس لها وظيفة إلا «خراب العمران».

هكذا تدهورت الفنون جميعاً في عصر الإقطاعية العسكرية بتدهور الذوق والحس الجمالي؛ وهو أمر لا يخلو من مغزى على سوسيولوجية الفكر، وسوسيولوجية الفن أيضاً.

خلاصة القول؛ أن سائر العلوم والآداب والفنون تراجعت في العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري ووصلت مرحلة الانهيار؛ وهو أمر سنحاول إثباته في مجال الفكر الفلسفي والتصوف والفكر التاريخي؛ وهو ما سنعالجه في السفرين التاليين.

* * *

(٨٩) سحر السيد عبد العزيز سالم: **بحوث مشرقية ومغربية**، ص ٦٢، الإسكندرية ٩٩٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٩١) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص ٢٧.

(٩٢) **المقدمة**، ص ٤٢٣.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

المصادر والمراجع

(١) الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، جـ٢١ القاهرة ١٣٤٥ هـ.

(٢) إبراهيم القادري: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب بمكناس ١٩٩١، مخطوط.

(٣) إبن أبي الربيع: **سلوك المسالك في تدبير الممالك**، القاهرة ١٢٨٦ هـ.

(٤) إبن الأثير: **الكامل**، جـ ١٠، ١١، بيروت ١٩٦٦، بولاق ب.ت.

(٥) إبن الأزرق: **بدائع السلك في طبائع الملك**، جـ ١، بغداد ١٩٧٧.

(٦) إبن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. قسم ١، مجلد ١، تونس ١٩٨١.

(٧) إبن بشكوال: **كتاب الصلة**، قسم ٢، القاهرة ١٩٩٦.

(٨) إبن بطوطة: **تحفة النظار في غرائب الأمصار**، جـ ١، ٢، بيروت ١٩٨٥.

(٩) إبن تيمية: **الإيمان**، القاهرة ب.ت.

(١٠) إبن تيمية: **مجموعة الرسائل الكبرى**، جـ ١، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

(١١) ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، القاهرة ١٩٨٨.

(١٢) ابن تيمية: **السياسة الشرعية وإصلاح الراعي والرعية**، القاهرة ١٩٥٥.

(١٣) إبن جبير: **الرحلة**، بيروت ١٩٦٨.

(١٤) إبن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، نص بمجلة **Islamica**، مجلد ٦، عدد ٤.

(١٥) إبن الجوزي: **المنتظر في تاريخ الملوك والأمم**، جـ ٩، ١٠، حيدر أباد ١٣٥٩ هـ.

(١٦) إبن حجر: **فتاوى حديثية**، القاهرة ١٣٠٧ هـ.

(١٧) إبن خلدون: **المقدمة**، القاهرة ب.ت.

(١٨) إبن خلكان:**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، جـ ٦، بيروت ١٩٧٨.

(١٩) إبن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جـ ١، ٢، القاهرة ب.ت.**

(٢٠) إبن رضوان: **رفع مضار الأبدان**، نيويورك ١٩٨٤.

(٢١) ابن سعيد: **المغرب في حلى المغرب**، جـ ١، القاهرة ١٩٧٨.

(٢٢) إبن عربي: **العواصم من القواصم**، الرياض ١٩٨٤.

(٢٣) إبن عربي: **الفتوحات المكية**، جـ ٤، القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(٢٤) إبن فرحون: **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، جـ ١، القاهرة ١٩٧٢.

(٢٥) إبن مكي الصقلي: **تنقية اللسان وتلقيح الجنان**، القاهرة ١٩٨١.

(٢٦) أبو حيان التوحيدي: **الإشارات الإلهية**، بيروت ١٩٨٢.

(٢٧) أبو زكريا الجناوني: **كتاب الوضع**، القاهرة ب.ت.

(٢٨) أبو شامة: **الروضتين في أخبار الدولتين**، جـ ١، القاهرة ١٩٥٦.

(٢٩) أبو الفدا: **تقويم البلدان**، باريس ١٩٤٨.

(٣٠) أبو الفرج بن الجوزي: **تلبيس إبليس**، بيروت ١٤٠٣ هـ.

(٣١) أتنجهاوزن (ريتشارد): الفنون والزخرفة والتصوير، شخصيتها ومجالها. بحث في كتاب: **تراث الإسلام**، تصنيف بوزورت وشاخت، جـ ١. الكويت ١٩٨٨.

(٣٢) أحمد الطاهري: **الطب والفلاحة في الأندلس بين الحكمة والتجريب**، المحمدية ١٩٩٧.

(٣٣) أحمد الطاهري:**دراسات ومباحث في التاريخ الأندلسي**، الدار البيضاء ١٩٩٣.

(٣٤) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٢، ٣، ٤، القاهرة ١٩٦١، ١٩٦٦.

(٣٥) أحمد تيمور: **المذاهب الفقهية الأربعة**، القاهرة ١٩٩٦.

(٣٦) أحمد صبحي: **المعتزلة**، الإسكندرية ١٩٨٢.

(٣٧) أحمد صبحي:**الأشاعرة**، الإسكندرية ١٩٨٢.

(٣٨) أحمد يوسف: **الفقه الإسلامي**، القاهرة ١٩٩٠.

(٣٩) إدريس القرشي (الداعي): **زهرة المعاني**، بيروت ١٩٩١.

(٤٠) Ali Essa Othman: **The Concept of Man in the Writings of Al Gazali,** Cairo, 1960.

(٤١) Altamira: **Histoire d'Espagne,** Paris, 1931.

(٤٢) أوليري (دي لاسي): **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، الترجمة العربية، القاهرة ب.ت.

(٤٣) أيمن فؤاد سيد: **تاريخ المذاهب الدينية في اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري**، القاهرة ١٩٨٨

(٤٤) Barthold: **Turkestan down to the Mongol invasion,** London, 1968.

(٤٥) بالنثيا (آنخل جونثالث): **تاريخ الفكر الأندلسي**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٥.

(٤٦) Berque, J: **L'interieur du Maghreb,** Paris, 1978.

(٤٧) Browne: **Aliterary history of Persia,** Paris, 1909.

(٤٨) Petherbridge:**The house and Society,** See: Michell: **Architecture of the Islamic World,** London, 1984.

(٤٩) بطروشوفسكي: **الإسلام في إيران**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٨٢.

(٥٠) بكير بن سعيد أعوش: **وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية**، غرداية ١٩٩١.

(٥١) بلسنر (مارتن): العلوم. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٥٢) بنسالم حميش: عن الغزالي ومرحلة الإقطاع، **مجلة البديل**، **عدد ١**، **الرباط ١٩٨١**.

(٥٣) التجاني: **الرحلة**، تونس ١٩٥٨.

(٥٤) توفيق سلوم: **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**، **بيروت ١٩٨٨**.

(٥٥) جب (هاملتون): **دراسات في حضارة الإسلام**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٦٤.

(٥٦) جرابار (أوليج): الفن والعمارة. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ ١، الكويت ١٩٨٨.

(٥٧) Grabar, O: **The Architicture of Power.** See: Michell: **Architictre of the Islamic World,** London, 1984.

(٥٨) Grunebaum: **Medieval Islam,** Chicago, 1940.

(٥٩) جلال مظهر: **حضارة الإسلام وأثرها في التراث العالمي**، القاهرة ١٩٧٤.

(٦٠) جورج قنواتي: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٦١) جورجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية**، جـ١، ٣، بيروت ١٩٨٣.

(٦٢) جولدتسيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، الترجمة العربية، القاهرة ب.ت.

(٦٣) جولدتسيهر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل. دراسة في كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠.

(٦٤) Jones,D: **Surface, Patern and Light,** See: Michell: **Architectre of Islamic World,** London, 1984.

(٦٥) الجويني: **الإشارات إلى مقاطع الأدلة في أصول الإعتقاد**، بيروت ١٩٨٥.

(٦٦) حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، طهران ١٩٤٧.

(٦٧) الحجوي: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، المدينة المنوّرة ١٣٩٦ هـ.

(٦٨) حسن ابراهيم حسن: **تاريخ الدولة الفاطمية**، القاهرة ١٩٨١.

(٦٩) حسن أحمد محمود: **قيام دولة المرابطين**، القاهرة ١٩٥٧.

(٧٠) حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، جـ١، الإسكندرية ١٩٩٧.

(٧١) حسن حنفي؛ **التراث والتجديد**، مجلدات ١،٢،٣،٤،٥، القاهرة ١٩٨٨.

(٧٢) Danie: **Pilgrimage of the Rution Abbot Daniel in the Holly Land,**Vol,4. London, 1895.

(٧٣) De Pauhol: **Les Fondement Geographique de l'Islam,** Flammarion, 1968.

(٧٤) Dikie,J: **Allah and Eternity.** See: Michell: Architecture of the Islamic World, London, 1984.

(٧٥) دلوز (جيل): **المعرفة والسلطة**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٤.

(٧٦) دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، الترجمة العربية، الجزائر، ب.ت.

(٧٧) رايت: **الموسيقى**. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٧٨) Rice,D.T: **Islamic Art,** London, 1884.

(٧٩) رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت ١٩٨٤.

(٨٠) روزنتال (فرانز): الأدب. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٨١) زكي محمد حسن: **فنون الإسلام**، القاهرة ب.ت.

(٨٢) الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل**، جـ١، القاهرة ١٩٦٦.

(٨٣) السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى، جـ٣، ٤، القاهرة ١٣٢٤ هـ.**

(٨٤) سحر السيد عبد العزيز سالم: **بحوث مشرقية ومغربية**، الإسكندرية ١٩٩٧.

(٨٥) سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري**، بيروت ١٩٩٤.

(٨٦) Sims,E: **Trade and Travel.** See: Michell: **Architecture of the Islamic World,** London, 1984.

(٨٧) شاخت وبوزورت: **تراث الإسلام**، جـ١، ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٨٨) Schact,G: **The Low in Uinty and Variety in Moslem Civilisation,** Chicago, 1955.

(٨٩) الشاطبي: **الموافقات**، جـ١، قازان ١٩٠٩، القاهرة ١٩٦٩.

(٩٠) شاك (فون): **الفن العربي في اسبانيا وصقلية**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٨٥.

(٩١) شوقي ضيف: **تاريخ الأدب العربي، جـ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، القاهرة ١٩٩٠ ـ ١٩٩٦.**

(٩٢) الشوكاني: **إرشاد الفحول**، القاهرة ١٣٤٧ هـ.

(٩٣) Chernany: **Studies in Moslem Political thought and administration,** Hyder Abad, 1945.

(٩٤) صالح أحمد أمين درويش: **حجية الظن عند الأصوليين**، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٨٢، مخطوط.

(٩٥) صلاح الدين رسلان: **السياسة والإقتصاد عند ابن خلدون**، القاهرة ١٩٩٠.

(٩٦) الضبي: **بغية الملتمس**، القاهرة ١٩٦٧.

(٩٧) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت ١٩٩٣.

(٩٨) طيب تيزيني: **من التراث إلى الثورة، جـ١، بيروت ١٩٧٦.**

(٩٩) طيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامي في العصر الوسيط**، دمشق ١٩٧٦.

(١٠٠) عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، بيروت ١٩٨٨.

(١٠١) عبد الله العروي واخرون: **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، الدار البيضاء ١٩٩٣.

(١٠٢) عبد الله علام: **الدولة الموحدية بالمغرب**، القاهرة ١٩٧١.

(١٠٣) عبد المتعال الصعيدي: **المجددون في الإسلام**، القاهرة ب.ت.

(١٠٤) عبد المجيد أبو الفتوح: **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي**، المنصورة ١٩٨٨.

(١٠٥) عبد المجيد محمود عبد المجيد: **المدخل إلى علوم الشريعة الإسلامية**، القاهرة ١٩٨٠.

(١٠٦) عبد المنعم ماجد: **تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى**، القاهرة ١٩٦٣.

(١٠٧) عبد الوهاب خلاف: **تاريخ التشريع الإسلامي**، القاهرة ب.ت.

(١٠٨) عصمت دندش: **الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة عين شمس، ١٩٨٦، مخطوطة.

(١٠٩) علي بن ظافر الأزدي: **غرائب التنبيهات عن عجائب التشبيهات**، القاهرة ب.ت.

(١١٠) علي بن الوليد (الداعي المطلق): **دامغ الباطل وحتف المناضل**، بيروت ١٩٨٢.

(١١١) علي عبد المعطي محمد وجلال شرف: **خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته**، الإسكندرية ١٩٧٥.

(١١٢) علي يحيى معمر: **الإباضية بين الفرق الإسلامية**، غرداية ١٩٨٧.

(١١٣) الغزالي: **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، القاهرة ١٣١٧ هـ.

(١١٤) الغزالي: **المنقذ من الضلال**، بيروت ١٩٦٧.

(١١٥) الغزالي: **الإقتصاد في الإعتقاد**، بيروت ١٩٦٩.

(١١٦) الغزالي: **معيار العلم**، القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(١١٧) الغزالي: **فضائح الباطنية وأخبار القرامطة**، القاهرة ١٩٦٤.

(١١٨) الغزالي: **فاتحة العلوم**، القاهرة ١٣٢٢ هـ.

(١١٩) الغزالي: **المستصفى**، ج١، بولاق ١٩٠٤.

(١٢٠) الغزالي: **إحياء علوم الدين، جـ١، بيروت ب.ت.**

(١٢١) الغزالي: **رسالة أيها الولد**، القاهرة ب.ت.

(١٢٢) غودلييه ـ أركون: **الإسلام، الأمس واليوم**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٣.

(١٢٣) فخر الدين الرازي: **مفاتيح الغيب**، بولاق ١٢٨٩ هـ.

(١٢٤) فوكو (ميشيل): **حفريات المعرفة**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٧.

(١٢٥) ڤيرنيه (جوان): الرياضيات والفلك والبصريات. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، ج٢، الكويت ١٩٨٨.

(١٢٦) ڤييت (جاستون): **القاهرة، مدينة الفن والعمارة**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٩٠.

(١٢٧) قدري حافظ طوقان: **العلوم عند العرب**، بيروت ١٩٨٣.

(١٢٨) القشيري: **الرسالة القشيرية**، القاهرة ١٩٤٠.

(١٢٩) كامل مصطفى الشيبي: **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية**، بغداد ١٩٦٦.

(١٣٠) كاهن (كلود): **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٧٧.

(١٣١) كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦١.

(١٣٢) الكليني: **الكافي**، ج ٥، طهران ١٣٨١ هـ.

(١٣٣) لاكوست (إيف): **العلامة ابن خلدون**، الترجمة العربية، بيروت ب.ت.

(١٣٤) لامبتون: الفكر السياسي عند المسلمين . دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، ج ٢، الكويت ١٩٨٨.

(١٣٥) Laoust,H: **Essai sur le doctrine Sociale et Politique d'Ibn-Taymiya,** Le Caire, 1939.

(١٣٦) Lewcock,K: **Materials and Techiniques,** See: Michell: **Architectre of the Islamic World,** London, 1984.

(١٣٧) لويس (برنارد): **العرب في التاريخ**، الترجمة العربية، بوركسل ١٩٥٨.

(١٣٨) لويس (برنارد): السياسة والحرب. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، ج ١، الكويت ١٩٨٨.

(١٣٩) محمد أرشيد العقيلي: **الخليج في العصور الإسلامية**، عمان ١٩٨٣.

(١٤٠) محمد أركون: **الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٩٦.

(١٤١) محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** الترجمة العربية، بيروت ١٩٩٣.

(١٤٢) محمد أركون: **الفكر الإسلامي ـ نقد واجتهاد**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٩٤.

(١٤٣) محمد بن محمد أبو شهبه: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، القاهرة ١٤٠٨ هـ.

(١٤٤) محمد تقي الدين الحكيم: **الأصول العامة للفقه المقارن**، بيروت ١٩٦٣.

(١٤٥) محمد جواد مغنية: **معالم الفلسفة الإسلامية**، بيروت ١٩٧٣.

(١٤٦) محمد حسن: **القبائل والأرياف المغربية في العصور الوسطى**، تونس ١٩٦٨.

(١٤٧) محمد رجب النجار: **التراث القصصي في الأدب العربي**، الكويت ١٩٩٥.

(١٤٨) محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، بيروت ١٩٨٠.

(١٤٩) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، بيروت ١٩٨١.

(١٥٠) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، بيروت ١٩٨٤.

(١٥١) محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، بيروت ١٩٩٦.

(١٥٢) محمد عبد الرحمن مرحبا: **تاريخ العلوم عند العرب**، بيروت ١٩٧٨.

(١٥٣) محمد عبد الوهاب خلاف: **وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس**، القاهرة ١٩٨٠.

(١٥٤) محمد مؤنس عوض: **الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية**، القاهرة ١٩٩٥.

(١٥٥) محمد مؤنس عوض: **من إسهامات الطب العربي الإسلامي في العصور الوسطى، القاهرة** ١٩٩٧.

(١٥٦) محمود ابراهيم الديك: **السنة النبوية الشريفة في القرن السادس الهجري، دبي** ١٩٩٠.

(١٥٧) محمود اسماعيل: **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية**، القاهرة ١٩٨٨.

(١٥٨) محمود اسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي، القاهرة** ١٩٩٤.

(١٥٩) محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، القاهرة ١٩٩٥.

(١٦٠) محمود اسماعيل: **نهاية أسطورة**، القاهرة ١٩٩٩٩.

(١٦١) محمود اسماعيل: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟** القاهرة ١٩٩٩.

(١٦٢) المرادي: **الإشارة في تدبير الإمارة**، الدار البيضاء ١٩٨١.

(١٦٣) المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة ١٩٤٩.

(١٦٤) المقريزي: **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، جـ١، ٢، بولاق** ١٩٧٢.

(١٦٥) منى حسن محمود: **الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في مراكش في عهد المرابطين والموحدين**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، ١٩٨١، مخطوطة.

(١٦٦) مهدي عامل: **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية**، بيروت ١٩٨٩.

(١٦٧) Moore,W.E: **Social Change,** New Jersey, 1964.

(١٦٨) مورينو (مانويل جوميث): **الفن الإسلامي في أسبانيا**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٨.

(١٦٩) Michell: **What is Islamic Architecture?** See: Michell: **Architectre of Islamic World, London,** 1984.

(١٧٠) ميلي (آلدو): **العلم عند العرب**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٢.

(١٧١) نشوان الحميري: **الحور العين**، القاهرة ١٩٤٨.

(١٧٢) نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، بيروت ١٩٩٥.

(١٧٣) نفيس أحمد: **جهود المسلمين في الجغرافيا**، الترجمة العربية، القاهرة ب.ت.

(١٧٤) نور الدين عمر: **منهج النقد في علوم الحديث**، دمشق ١٩٩٢.

(١٧٥) Hitti,P: History of the Arabs, London, 1949.

(١٧٦) Hourani,A: **Arabic thought in the liberal age,** London 1970.

(١٧٧) الونشريسى: **المعيار المغرب**، جـ ٢، ٨، ٩، الرباط ١٩٨١.

(١٧٨) ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، جـ٢، بيروت ١٩٧٧.

(١٧٩) يحيى بن الحسين: **أنباء الزمن من أخبار اليمن**، برلين ١٩٣٦.

(١٨٠) يوسف بن عمر بن رسول: **المخترع في فنون من الصنع**، الكويت ١٩٨٩.

* * *